الاتجاهات الحديثة

في الإسلام

تأليف هاملتون جب
ترجمة هاشم الحسيني



منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت

الاتجاهات الحديثة في الإسلام



تأليف هـ . أ . ر . جيب
ترجمة هاشم الحسيني

•

منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت

مقدّمة الناشر

ان من غايات **دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر** ان تبقى مجلية في كل مضمار يرتبط بالكتاب ، مهما اختلف نوعه ومنحاه ، شرط ان يكون ذا قيمة انسانية يسهم في البناء الثقافي العربي المعاصر . وقد الف القراء مفاجآت هذه المؤسسة النشيطة بكتب التراث العربي الضخمة من امثال « **الاغاني** » لأبي الفرج الاصبهاني و « **محاضرات الادباء** » لأبي القاسم حسين محمد الراغب الأصبهاني و « **مجمع الامثال** » للميداني و « **عيون الانباء في طبقات الاطباء** » لابن ابي اصيبعة ، واخيراً الموسوعة التاريخية الادبية الضخمة « **شرح نهج البلاغة** » لابن أبي الحديد . كما نشرت « **معجم متن اللغة** » للشيخ احمد رضا في خمسة مجلدات . و « **الضوء اللامع** » في ستة مجلدات للسخاوي و « **الحلل السندسية** » في ثلاثة مجلدات للأمير شكيب ارسلان ؛ مع عشرات الكتب المماثلة في الادب والفكر والتاريخ ، يقابلها ثروة من الترجمات العالمية لمفكرين أمثال : اشبنغلر ووايتهد وبرتراند راسل وجان بول سارتر وكامو وجون ديوي وكثيرين غيرهم في حقول مختلفة من اقتصاد وعلم وسياسة وفلسفة وفن الخ ..

وغاياتها من هذا النشاط الرصين هي اغناء المكتبة العربية وتهيئة الجوار فيها للكتب العالمية ، الآمنة الجوار .

وهي اذ تقدم كتاب « **الاتجاهات الحديثة في الاسلام** » في ترجمته الدقيقة هذه فإنما تعتبره حلقة من سلسلة دراسات عالمية تواصل بها رسالتها لخدمة الثقافة العربية وإغنائها بكل مفيد .

دار مكتبة الحياة – بيروت

١٩٦٦



مقدمة الطبعة الفرنسية

ان الكتلة البشرية المؤلفة من ثلاثمئة مليون انسان على مستوى متفاوت من التطور ، والتي تعتنق الاسلام من اندونيسيا الى شواطىء الاطلنطي ، ومن القارة السوداء والبانيا الى التشاد ، ان هذه الكتلة البشرية تلعب دوراً تزداد اهميته باطراد في هذا العالم الذي يتضاعف فيه التقدم التقني ويشد اواصره سير الاحداث . فهذه الكتلة البشرية أضحت اذن اقرب الينا واشد مثالاً لاهتمامنا اكثر من اي وقت مضى . على أن التحولات التي تحدث في المشرق خاصة انما تسير تبعاً لنمط تزداد سرعته كثيراً بغية التعويض عن التأخر الذي لحق به ، كما أن اتصالاته واحتكاكاته ببلاد الغرب تتشعب كثيراً . من هنا تطرح مسألة الاندماج على بساط البحث .

وللمسألة على كل حال ، وجوهها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، لكن هذه الوجوه لا تتحول دون طرح المسألة على الصعيد الفكري والروحي والأخلاقي والديني ، فضلاً عن العوامل الغريبة التي تسهم في تكييفها . فليست هذه المرة الاولى التي يتفاعل فيها الاسلام مع المؤثرات الخارجية ، كما وأنها ليست المرة الاولى التي تضع الاسلام امام التمازج

مع الحضارات الغربية ، فقد اتصلت القبائل التي اعتنقت الدين الجديد ، منذ ظهورها ، بالعالم البيزنطي حامل الفكر الاغريقي ، وحتى ببلاد فارس الزرادشتية .

ومسألة التمازج هذه ليست وقفاً على الاسلام . فالمسيحية الناشئة عرفته ايضاً ، ثم ان اوروبا مرت بالتالي بصعوبات من نفس النوع ، في عصر النهضة والاصلاح ، وفي « عصر النور » وعصر الاكتشافات العلمية الكبرى في القرن الماضي ، حيث عرفت كل من الكثلكة والبروتستانتية ازمة النزعة العصرية .

لقد ظهرت الاتجاهات المختلفة في الاسلام منذ ظهوره . كما أن العوامل القديمة من جهة ، كظهور حركة الخوارج التطهيرية ، او بالعكس ظهور الحركات الصوفية ، كل هذا يدل على أن الاسلام حقيقة حية ، وهي وإن كانت تقليدية ، فليست بالحركة الجامدة الثابتة ، كما أنها لم تنتظر اصطدامها بالافكار الغربية والحضارة الاوروبية لتبحث عن طرقها الخاصة قصد تحديدها ، فالاسلام عرف التيارات الجديدة على الدوام .

على أن اثر الغرب او الاحتذاء به قد جعل الحاجة الى التوفيق بين المنجزات العلمية والحركة الدينية اشد الحاحاً ، فلا المنجزات العلمية تخشى الدين ولا الدين يخشاها . وسواء لدينا اذا كانت الرومنصية الاوروبية هي العامل الرئيسي في حركة التجديد الاسلامية كما يريد « جيب » أم أنه من الواجب أن نضيف الى ذلك أثر الفلسفة الكانطية ، وكذلك الحركة الموسوعية والنزعة الايجابية كما يريد « م. ج. ليفي دلا فيدا » ، أو أن الرومنصية الغربية بحد ذاتها وقد تأثرت بالعهود التاريخية الماضية ، هي التي ايقظت مختلف القوميات العصرية في الكثير من بلاد الاسلام كما في اوروبا الوسطى واوروبا الشرقية . وقد شدد جيب على اثر الكتاب الغربيين ، لا سيما في القرنين التاسع عشر

والعشرين ، على مفكري الاسلام المحدثين ، وليس على محمـد اقبال وحده ، وهو الذي تأثر بالرومنصية بشكل خاص .

ووفق السيد جيب في أن يبرهن ايضاً أنه الى جانب هـذا الأثر الغربي المباشر ، كان هنـاك أثر آخر سلبي ألا وهو اثر حركة التبشير المسيحية ، التي أثارت ردود الفعل الدفاعية لدى العديد من الشرقيين ، وذلك عن طريق بعض النواحي الجدية المكشوفة . وهذا ما جعل اهل الشرق يتلمسون الطريق نحو حليف جديد لهم ، في الحركة العلميـة الناهضة ، كما اثارت الحركة التبشيرية ايضاً مزايدات كثيرة معقدة .

ان ردود الفعـل هذه انما هي في جوهرها مشتركة بين المفكرين العصريين وبين الجماهير المسلمة ، ولكن تبعاً لأشكال مختلفة ، فهي هنا اقرب الى العفوية ، وهي هناك اكثر وعياً ومنهجية .

واذا اردنا أن نكون عن الاسـلام فكرة صحيحـة ، فعلينا ألا نقتصر في بحثنا على المفكرين وحدهم ولا على الاوساط او البلدان الاكثر تطوراً .

وصحيح أن الكتلة الاسلامية لم تعرف اثر الغرب بنفس المعدل في كل مكان . فهناك اقطار اسلاميـة اكثر انفتاحاً من اقطار أخرى ، كمصر والهند ، حتى لا نذكر تركيا (حيث العلمانية هي سهم من سهام « الكماليـة » السبعة ، فضلاً عن أن تركيا تعيش في معزل عن المناقشات الدينية) الى هذين المعقلين على خريطة الاسلام الروحيـة ، علينا أن نضيف معقلاً آخر يصعب تحديده ولا ريب ، ألا وهو الروح العربية نفسها .

وفي هذا الكتاب يلقي السيد جيب الضوء على صبغة مشتركة لدى جميع مفكري الاسلام وحتى على جميع المؤمنين الحقيقيين مهما اختلفت

اغراقهم ، ويعزو تلك الصبغة المشتركة الى أثر القرآن كلمة الله غير المخلوقة وحديثه المباشر . فهو يرى في هذا النص الفذ ، وفي اللغة العربية نفسها ميزة من ميزات الروح العربية ، منطلقاً من الاسلام ولغته العربية . وهذا ما يطلق عليه اسم « نزعة التجزئة » ، وهي نزعة تظهر في الأدب والفن والموسيقى العربية ، وتتمثل في عزل مفاهيم الفكر بعضها عن بعض ، فضلاً عن العوامل الطبيعية والاحداث التاريخية ايضاً ، والتمتع بنوع من « التنقيط الجزأ » Pointillisme [١] . فقد رأيت من المستحسن أن الجأ في ترجمة كلمة Discretness الانكليزية الى تعبير للمؤلف ورد في رسالة بعث بها الي ، لأنها تمثل تفكيره بالنسبة لأفكار المسلمين التي تتتبّع نهجاً أقرب الى أن يكون غير متلاحم من أن يكون لحمة متراصة تتداخل فيه جميع اجزائه .

قد يأخذ بعضهم على السيد جيب ، كما فعل م. ج. ليفي دلافيدا ، انه شارف على الوقوع في تفسير « عنصري » . لكن الروح العربية التي اتسم بها التفكير الاسلامي لا تقبل الجدل . فقد ابدى رينان وروفيه ملاحظات متشابهة عن منهج التفكير السامي ، كما يعبر عنها كتاب المسلمين المقدس نفسه او التوراة ، اذا ما قورنا مثلاً بالقصائد الفيدية[٢] او الاغريقية .

ملاحظة :

استعملت كلمة تجزئة في تفسير كلمة Atomisme الفرنسية وهي مشتقة بمعناها الاصلي من Atome ذرة ، فتعني بالتالي النزعة الذرية ، اي النزعة الى التجزئة . المترجم

---

(١) Pointillisme منهج من مناهج المدرسة الانطباعية الحديثة ، تعتمد الى ابعد الحدود تقسيم الانواع والالوان في العمل الواحد . المترجم

(٢) لغة اهل فيداس الهندية السنسكريتية .

إن هذه الآراء حول التفكـير « التجزيئي » (الذرّي) لدى المسلمين تقترن الى حد ما مع ما يؤكده ماكدونالد عن انعـدام روح « القانون » في التفكير الاسلامي . وإن النص الذي كتبـه ماكدونالد والذي سيمر معنا فيما بعد سيتناول ـ وإن بغـير افصاح ـ عن تلك « القوانين » التي تهدف العلوم الطبيعيـة الى اكتشافها في الظواهر ، كما أن هذا العجز إذا صحّ التعبير يمكن العثور عليه خارج النطاق العلمي ذاته ، أي في مجال الفلسفة ، حيث يرفض المسلمون بناء بحث تركيبي عقلاني ، او في عالم المؤسسات حيث لا يهتم المسلمون بإقامة تنظيمات متراصة .

إن هذا الروح « الذريّ » يـدل فضلاً عن ذلك على النقص في المناهج المطبقة من جانب العديدين من مفكري الاسلام المعاصرين ، على مختلف صنوف المعرفـة ، سيما وهم يبرهنون على منطق دقيق . ويرى البروفسور جيب ان الرجوع الى العلوم التاريخية من شأنه أن يجعل هذا العيب ملموساً ، والبروفسور جيب يرى في العودة الى دروس التاريخ العلاج الناجع لتلك الأخطاء التي يثيرها عند المفكرين المسلمين المعاصرين ، كذلك لدى الفلاسفة المسيحيين من كاثوليك وبروتستانت .

ويرى جيب ايضاً ان دراسة هذه القاعدة التاريخية كان من شأنه أن يوفر على إقبال وعلى الشيخ عبده الرجوع الى آيات القرآن يأخذان منه سبيلاً للدفاع عن حق النساء ، كما كان يوفر تلك المزايدات المؤسفة التي جعلت من النبي والخلفاء الأولين عقلانيين أحراراً وحتى ساسة قوميين .

والسيد جيب لا يحذر الا يرى في الاتجاهات الحديثـة في الاسلام سوى النزعة الحديثة (التي يجب التفريق بينها وبـين حركة الاصلاح) والتعلق ببعض الأفراد كمن ذكرناهم أو كجمال الدين الأفغاني وابن باديس . فالنظريات الحديثة على اختلافها لم تكن لتنسيه وزن القرون المتلاحقة

ولا ديمومة العرف ولا جمهور المؤمنين . فدراسته انما ترتكز على نظرة اجمالية للجوهر التاريخي المشترك لمختلف المناطق الجغرافية التي يقوم فيها الاسلام . فهو يعود الى مصدره ، ويتابع تطوره حتى أيامنا هذه ، بدون ان يهمل الفترة الواقعة بين القرنين الثالث عشر والثامن عشر كما درج البحاثة ، لأنها انتشار الديانة وتخمرها . فهو يضع المعطيات الدينية المختلفة في نطاق تطورها التاريخي الصحيح . كما يشدد على أهمية الجماهير المسلمة التي يزداد ثقلها بفضل أقدميتها وتقاليدها القديمة . وليس مرد ذلك الى أنه يرى فيها عنصراً من عناصر الجمود ، إذ يذكر ضآلة عدد المثقفين العلمانيين ، وحتى العلماء الذين ليسوا بمجموعهم دعاة اصلاح . كما يبين كيف ان المتطورين انفسهم من جمهور المسلمين تعتريهم نزعة رومانصية مشتركة ووثبة ديمقراطية اخوية ، فضلاً عن تحسسهم للمكانة الكبرى التي تحتلها اللغة العربية والكتاب الموحى ، الذي لا تستطيع أية ترجمة له ان تؤدي مدلوله .

ودور جمهور المسلمين ليس اجتماعياً ومادياً فحسب . إذ ان هذا الجمهور قد لعب في الاسلام دوراً رئيسياً . وفي جميع فصول الكتاب ، سواء في بدايته حيث يتناول الكاتب أسس التفكير الاسلامي ، أو في الفصول اللاحقة حيث يعالج المواضيع المعاصرة نراه يشدد على أهمية « الاجماع » أحد الأسس الأربعة للديانة الإسلامية الى جانب السيرة والاجتهاد والقياس الذي يغفل ذكره على اساس انه نتيجة الاجتهاد . وهو يبين كيف ان العرف والاجماع ما برحا منذ الاسلام يؤثران تأثيرهما الكبير فيه . فللإجماع الكلمة الأخيرة ، لأن السيرة والاجتهاد يخضعان ايضاً لهذا الاجماع . والإجماع الذي هو بمثابة حس شعبي بل صوت الشعب والله هو الذي وقف في وجه أخطاء الخلفاء المخالفين . وليس هذا الاجماع حصيلة مجمع من الكهنة او سلسلة من الرتب الدينية ،

فقد خالف الاسلام هذه النزعة نظراً لميوله « الذرية » أو لسبب آخر، لعله نفوره من الاكليروس البيزنطي والزرادشتي . فالمتناقضات تزول مع الوقت . كما كان بامكانه كما يرى جيب ان يجعل السنة والشيعة يتعايشون في نطاق دين حنيف واحد ، كما فعل بالنسبة للمذاهب الأربعة المالكي والشافعي والحنفي والحنبلي ، فهو متسامح في نطاق العقيدة ما لم تتسرب الى الميدان اسباب سياسية او ان يؤدي الانقسام الى تهديم وحدة الاسلام . وهو يوفق عملياً ايضاً بين الحماس الشعبي الذي عرف في المنظمات الصوفية وبين النزعة التطهيرية الوهابية التي نشأت مع تأملات ابن تيمية الذي نسج على غرار الغزالي الذي اوجد سبيلاً لحل التوتر الموجود بين النزعة الاستشرافية ومقتضيات التجربة الدينية الشخصية ، وهما القطبان الرئيسيان لكل دين ، ذلك بدون ان يقع في دوامة الحلولية او ان يعلق في التجريد الاتباعي . إن مقررات الاجماع تهيمن حتى على مقررات الائمة ، كما يدل على ذلك استعمال القهوة في الاسلام رغم تحريم العلماء لها .

ورغم ازدياد اهمية العامل السياسي في الاسلام ، خليق بالغرب المسيحي ان يدرس الاسلام كدين بنوع من المحبة تليق « بأهل الكتاب » « ورفاق الطريق » ، في عالم اهتزت فيه الروحانيات امام اندفاع المادية ، وخليق به ايضاً ان ينظر الى المسائل التي يتحدث عنها « من الداخل » وبصورة ايجابية مباشرة ، بدون ان يحورها تبعاً للنمو الغربي وحتى المسيحي . وبهذه الطريقة استطاع جيب ان يبدد بعض الأخطاء الشائعة لدى الغربيين فيما يخص الاسلام ، أخطاء من شأنها ان تجعل رؤياهم مشوشة . ويشير الى ان بعض الأمور لا تخص الاسلام وحده بل انه بالامكان مصادفتها في سائر الأديان . فهو بذلك يساعد القاريء على استخلاص الخصائص المميزة للاسلام ، ولكل ما هو ذي

طابع ديني في اية ديانة كانت عن طريق نوع من التطلع الى الذات . فيما يختص بالقدرية على سبيل المثال ومبدأ التسيير الاسلامي ، يبين جيب ان الحكم المعتدل « يمسك بطرفي السلسلة » ، شأنه شأن بوسويه Bossuet ، بل بسهولة تفوق سهولة التي لدى المسيحي الذي يتمتع بعادات ومقتضيات عقلانية اكثر دقة .

ولم يكتف جيب لما يتمتع به من حس ديني بدراسة كتابية . فهو الذي ولد في مصر استطاع أن يضيف الى دراسته المذاهب والنصوص والتجربة ، احتكاكه الشخصي الانساني بالاسلام ، كما ثابر على تفهم الطرق الاسلامية في التأمل والتفسير وشرح التطور ، معتبراً إياه كصنف ديني غير نسبي بل مطلق ، « وفريد » ، وان كان يصعب على الجيل الغربي المعاصر تفهم « الاصناف الدينية » .

وان اهتمامه بالحادث لم يخرس في نفسه معنى الأبدي . لذا نراه يتجنب التنبؤات السريعة ، فهو يدري أن الاسلام الحي الذي يتجاذبه في سيره نحو المستقبل اتجاهات دينية مختلفة ، انما يحمل في ذاته نقطة ثقله ، كما أنه سيعثر على طريقه الفريد ، في مكان بعيد عن السبل الذي يرسمه اكثر الناس معرفة بشؤونه ، طريق لا يستطيع أن يتنبأ به حتى اولئك الذين يتفحصونه من الداخل .

برنار فرنييه

ـــــ هـ . أ . ر . جيب

بعد دراسات عامة للغات السامية ، تخصص البروفسور جيب باللغة العربية في نهاية الحرب العالمية الاولى . وقد درّس في البداية في معهد الدراسات الشرقية في لندن . وقد تناولت دراساته الاولى تاريخ الاسلام والأدب العربي : ككتابه الفتح العربي في آسيا الوسطى ، وكتابه الادب العربي ومقتطفاته من رحلات ابن بطوطة .

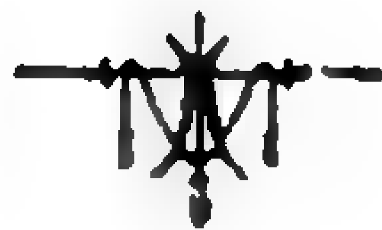
ومنذ سنة ١٩٢٧ اخذ البروفسور جيب يولي المزيد من الاهتمام الى الحضارة الاسلامية والأدب العربي الحديث وادارة مجموعة الى أين يمضي الاسلام ، وهي عبارة عن مجلة للدراسات الاسلامية كان هو اكثر المسهمين فيها عطاء .

وفي سنة ١٩٣٠ عين استاذاً للغة العربية في جامعة لندن .

وفي سنة ١٩٣٧ ، استدعي الى اوكسفورد حيث اوكل اليه تدريس العربية ، وهو مركز اسسه في الجامعة سنة ١٦٣٦ وليام لود اسقف كنتربوري وعميد تلك الجامعة ، لذا اطلق عليه اسم « الاستاذ اللودي » .

في سنة ١٩٣٣ انتخب عضواً في المجمع العلمي العربي في القاهرة .

وكتاب الاتجاهات الحديثة في الاسلام تمثل محاضرات مؤسسة هاسكل لدراسة الأديان المقارنة ، تلك المحاضرات التي كانت تلقى في جامعة شيكاغو كل سنتين . ان محاضرات هاسكل تعالج وجهاً معيناً في ديانة معينة ، او تعالج العلاقات التي يمكن أن توجد بين الديانات المختلفة . وفيها تدرس البوذية وغيرها . وان سلسلة المحاضرات التي القاها ماكدونالد سنة ١٩٠٦ عن الاسلام هي وحدها على ما اظن التي سبقت محاضرات البروفسور جبب .



تمهيد

ان محاضرات هاسكل تعيد الى أذهان المهتمين بدراسة الاسلام اسم دانكان بلاك ماكدونالد . وكاتب هذه السطور لا يزال يتذكر حماسه ونشاطه حين قرأ للمرة الاولى هذه المحاضرات التي القيت في جامعة شيكاغو سنة ١٩٠٦ ونشرت بعد ذلك تحت عنوان : الموقف الديني والحياة في الاسلام . فما من كتاب آخر استطاع ان يكشف بهذا الوضوح والتفهم الديني العميق وسعة الادراك عن مصادر الحياة الروحية لدى الطائفة الاسلامية ، بما رافقها من شعور بالامور غير المنظورة وحسها لما هو فوق الطبيعة وانظمتها التقشفية ورسالتها الغيبية وهواجسها وطهارتها الاصيلة .

كما سيمضي وقت طويل قبل أن يمر الزمن على تحليلات البروفسور ماكدونالد ، لكن ماكدونالد نفسه كان يعي تماماً لما كان يجب عليه ان يضيفه في هذا المجال نفسه . فقد كتب في آخر فقرة من الخاتمة : « سيضحي من الممكن أن نشير الى الاتجاهات التي نستطيع من خلالها أن نطيل دراساتنا مع الفائدة الاكيدة . ان دراسة دقيقة لنفسية محمد تحدد احدى هذه الاتجاهات . كما أنه بامكاننا فضلاً عن ذلك أن

ندرس تاريخ نشوء الحلولية لدى آخر المدارس الصوفيـــة تحت تأثير البوذية والفيدية ، وهو ميدان شامل الابحاث . كما أن ثالث غرض للبحث يمكن ان يكون في المواقف والحركات الدينيـــة لدى الشعوب المسلمة ، وفي مثـل هذه الدراسة سعة في البحث وفائدة كبرى . فلا يمكن لأحد أن يشك في أن ضمائر ذات اصول مختلفـــة تسهم في تجددهـا .

ها قد مضت اربعون سنة ولم يسجل اي تقـدم في اي من تلك الاتجاهات . اما بما يختص بدراسة محمد كإنسان ونبي ، فقـد تولدت مواد جديدة عديدة . منها ما هو على جانب كبير من الاهمية ، وأما بما يتعلق بنفسية محمد فان الاحكام لا زالت شخصية ، كما أن الاهواء الفردية قد افلت زمامها . وعلى الحركة الصوفيـــة بشكل عام القيت اضواء جديدة عن طريق نشر الكثير من النصوص والدراسات التي قام بها العديد من الباحثـين ، نخص منهم بالذكر و . أ نيكلسون ولويس ماسينيون . لكن الموضوع المميز الذي طرحه د . ب ماكدونالد عن توسع الحلولية في المدارس الصوفية في القرون الاخيرة ، لم يتطرق اليه احد تقريباً فهذه الثغرة في معلوماتنا من شأنها أن تجعل منطقة كبرى في طليعة التفكير الاسلامي الحديث ، مجهولة كلياً من جانبنا .

اما بالنسبة للموضوع الثالث حول المواقف الدينية الحالية وحركات الشعوب الاسلامية ، فهي التي وقع عليها اقل قدر من الدراسة . قـد يبدو هذا الامر غير معقول ، في الوقت الذي نرى فيه العالم الاسلامي اليوم على اتصال اكثر من اي وقت مضى بالبلدان الغربية ، كما أنـه لا يمر عام واحد دون أن تنشر مؤلفات كثيرة ، إن في اوروبا او في اميركا عن هذا البلد او ذاك ، عن هـذا الشعب او ذاك من شعوب الاسلام . والواقع أن معظم هذه المؤلفات لا تلبي سوى القليـل من

حاجة اولئك الذين يدرسون في الغرب الاوجه الدينية الخاصة للثقافة الاسلامية المعاصرة .

وان اكثر المعلومات استيفاء ظهرت في اعداد مجلة العالم الاسلامي الفصلية منذ عام ١٩١٠ . بيد أن وجهة نظر هذه المجلة تبشيرية على كل حال ، الا أن النهج التبشيري بات مقتنعاً بضرورة تفهم الديانات الاخرى اكثر من اي وقت مضى . وان جميع محرري تلك المطبوعة لم يصلوا الى مستوى د . ب ماكدونالد ، لكن قسماً لا بأس به من مقالاته يعكس على الاقل المراحل الحالية للفكر الديني الاسلامي . أما المنشورات الدورية الاخرى الصادرة عن المبشرين فتضيف مادة قليلة الى المواد التي تحتوي عليها مجلة العالم الاسلامي . اما في المجلات الدورية غير الصادرة عن المبشرين والمخصصة للشرق ، فليس لديها الكثير من المعلومات حول المسائل الدينية المعاصرة بشكل عام . الا أنه علينا أن نستثني مجلة العالم الاسلامي التي صدرت في باريس من عام ١٩٠٦ الى عام ١٩٢٦ ، وكذلك مجلة الدراسات الاسلامية التي صدرت بعدها باشراف الاستاذ لويس ماسينيون .

وقد صدرت فضلاً عن هذا الشتات من المعلومات دراسات اقليمية متفرقة ذات قيمة ، وضعها علماء فرنسيون عن شمالي افريقيا وغربيها ، وكذلك علماء هولنديون عن ماليزيا فضلاً عن ملخصين اثنين صدرا بالفرنسية والالمانية . وصدر بالانكليزية كتابان جمعت فيهما دراسات تبشيرية مختلفة : « القوة الحيوية في المسيحية والاسلام » عام (١٩١٥) و « العالم الاسلامي اليوم » عام (١٩٢٥) ، فضلاً عن كتاب آخر من نفس النوع : « الى اين يمضي الاسلام » ؟ ونشره مؤلف هذا الكتاب عام ١٩٣٢ . اما من الكتب المخصصة فعلاً للحركات الهامة في الاسلام فلم يصدر سوى اثنين طيلة الاعوام الخمسة والعشرين الماضية . الاول من

تأليف الدكتور شارل ك . آدمز من الجامعة الاميركيـة في القاهرة ، نشر عام ١٩٣٣ بعنوان الاسـلام والروح العصرية في مصر وهو يعطي لوحة مفصلة عن الحركة التي قام بها الشيخ محمد عبده . والكتاب الثاني بعنوان الاسلام المعاصر في الهنـد يحلل بصدق ودقة الحركات الاسلامية في الهند باعتبارها نزعات اجتماعية . وقد وضعه مؤلف كندي شاب اسمه ولفرد كنتول سميث ونشره في لاهور عام ١٩٤٣ .

ولكن بما أن الموضوع يتعلق بخط التفكير الاسلامي والطريقة التي عبروا بها عن افكارهم ، فبالامكان اذن أن ننتظر بعض التفسيرات من المؤلفين المسلمين انفسهم يؤدونها الى معتنقي ديانتهم على الاقـــل إن لم يكن الى العالم اجمع ، عن طبيعـــة ثورتهم الثقافية التي كانوا يعيشونها فكيف أن هذه الثورة قد فعلت فعلها في تفكيرهم حول المسائـــل الدينيـــة . ان كل أمل من هذا النوع لا بد وأن يكتب له الفشل . والصفحات التالية تحيل القارىء الى مقالات عديدة ومؤلفات كثيرة ، كبيرة الحجم او صغيرة الحجم ، من وضع مسلمين وموجهة الى مسلمين . ولولا هذه المؤلفـات لكانت مهمتنا هذه مستحيلة . وقد سعى الكثيرون عبثاً الى ايجاد تحليلات منتظمة حول التيارات الفكرية السائدة في العالم الاسلامي ولكن عبثاً . فان جميع المؤلفات التي كتبت عن الاسلام من وضع مؤلفين مسلمين باللغتـين الفرنسية والانكليزية ، كانت بمثابة دفاع عن الدين ، لأن كتابها هدفوا الى تعزيز الدين والبرهنة على ما يحسبونه منطبقاً على الفكر العصري . والسير محمد اقبال العالم والشاعر الهندي يشذ عن القاعدة تماماً : ففي محاضراته الست عن اعادة بناء التفكير الاسلامي ، يتطرق محمد اقبال الى موضوع صياغـة الافكار الرئيسية للاسلام في قالب موحد للاهوت الاسلامي .

ان هذا الاستعراض البسيط للمؤلفات التي وضعت عن الاسلام يظهر

لنا قلتهـا وعدم أستيفائها . اذ يصبح من العسير وضع تصميم واضح لتطور التفكير الاسلامي المعاصر عن طريق تلك المؤلفات . لأن هناك شيئاً آخر تجب اضافته ويكون بمثابة قاعدة او مرصد لمراقبة هـذه الوثائق المكتوبة ، سيا وأنها تحتوي على شهادات شديدة التباين . وكما هي الحال في جميع مجالات البحث التاريخي (لأن موضوعنا هذا يتعلق بالتاريخ) نرى أن هذا المصدر الاضافي ليس سوى تجربة الباحث نفسه تمتزج بكفاءاته الشخصية فضلاً عن منهجه في البحث .

وليس بوسعنا حتى في الوقت الحاضر أن نطمئن الى أن نزعة التصميم ستكون في مأمن من الاخطار والاخطاء المرتبطة بالتجربة المحدودة التي يرتكز عليها هذا التصميم . واضحى من المستحيل على رجل واحد أن يلم بمفرده ، عن طريق معرفة شخصية مباشرة ، بمختلف انواع العقيدة والطقوس التي نصادفها على بساط العالم الاسلامي ، او أن يفاخر بتفهم عقلية كل من البربر والعرب والاتراك والفرس والافغانيين والبنجابيين والبنغاليين ، ناهيك بالماليزيين والجاويين ، فضلاً عن زنوج غربي افريقيا وشرقيها . ومهما اقتصر البحث في هـذا الكتاب على العرب والهنود وهم يؤلفون الكتلتين الاكثر نشاطاً بين الطوائف الاسلامية المختلفة ، فخليق بنا أن نوافق على أن المعلومات الخاصة بالاسلام في الهند اقرب الى أن تكون مستعملة في السابق . على أنه من الافضل ان تكون تلك المعلومات الثانوية عن الاسلام الهندي على أن تكون كذلك بالنسبة للاسلام العربي ، هذا بالرغم من أن الاسلام الهندي يضم عدداً اكبر من معتنقيه فضلاً عن اختلاف النشاطات الفكرية بين افراده ، وذلك لأن العرب هم الذين يشكلون النواة الحقيقية للاسلام .

وخليق بنا أن نضيف الى ذلك كلمة اخرى وإن كانت تشكل بعين

البعض خروجاً عن مهمتنا الاصلية : نحن اليوم امام جو مثقل بالدعاية ، فمن واجب كل باحث اذن ان يحدد بدقة لسامعيه ولنفسه المبادىء التي يركز عليها وجهة نظره . لذا لا ارتاب من القول ، اذ أتكلم بصيغة الأنا ، ان المجازات التي غرس العرف في اطارها الديانة المسيحية ، من شأنها ان تشبعني روحياً اذ تعبر تعبيراً رمزياً عن ارفع مستويات الحقيقة الروحية التي اعتنقها ، شريطة ألا يتم تفسيرها على اساس انها تعبيرات عن عقائد مجسدة ، بل على اساس انها مفاهيم عامة تنطبق على رؤانا المتغيرة تجاه طبيعة الكون . فأنا اعتبر أن كلا من الكنيسة ومجتمع الشعب المسيحي يعطي كلاهما للآخر حيوية متواصلة ، فالكنيسة تلعب دور الجامع التاريخي والأداة الموضوعة في خدمة الضمير المسيحي ، وهي تشكل عنصراً ثابتاً على الدوام يتجدد عن طريق تيار التجربة المسيحية ويعطي لهذه التجربة وجهة سيرها وفعاليتها معاً .

ولا شك أن نظرتي الى الاسلام هي نقيض ذلك فالكنيسة الاسلامية واعضاؤها يشكلون معاً مزيجاً متشابهاً ، يتكون كل عنصر فيه ويتفاعل مع الآخر ما دام الاسلام نظاماً حياً وما دامت مبادئه تلبي حاجة الوعي الديني لدى معتنقيه . ورغم أني اولي اهمية كبرى الى العنصر التاريخي في التفكير الاسلامي وفي التجربة المسيحية ، فان كلا من هذه التجربة وهذا التفكير يبدو لي ايضاً كنظام متطور يغير من زمان لآخر محتوى رمزيته ، سيما وان هذا التغير مختبىء وراء جمود هياكله الخارجية (كما هي الحال في المسيحية على درجة كبيرة) . وان الآراء التي يعبر عنها المسلمون المتفاعلون مع الزمن

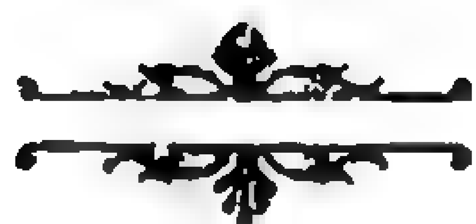
لا يجب ان نقلل من شأنها مسبقاً بحجة أنها لا تتفق مع آراء فقهاء المسلمين في القرن التاسع . ومفهوم عن لاهوتيي الاسلام المعاصرين انفسهم أنهم يقفون في وجه التجديد ، ويسعون لربط الاسلام مع اشكالة العقائدية التي تعود الى العصر الوسيط ، كما ينكرون منذ البداية امكانية اعادة تكوين التفكير الاسلامي وشرعية هذه الفكرة . لكنه ليس من واجب المسيحيين المحتجين على كل حال ، ان ينكروا على المسلمين ، كطائفة وافراد ، الحق في اعادة تفسير وثائق عقيدتهم ورموزها وفقاً لاقتناعهم الخاص .

والنتيجة العملية التي نصل اليها هي انه من المستحيل ان نتجنب في سياق البحث العديد من العناصر الشخصية . ولكن علينا ان نحذر سببين شائعين من أسباب سوء التفاهم . فما من احد منا يقطع على نفسه سبيل إظهار مشاعر ومعتقدات الآخرين ، لا سيما فيما يتعلق بديانة أو عقيدة مختلفة . ولكن علينا حين نعمد الى المناقشة أن نعي كوننا نظهر هذه المشاعر وتلك المعتقدات ، وان ذلك من شأنه ان يصطدم بعنصر شخصي عميق هو المنبع الرئيسي للحياة الدينية .

ونرى الى جانب ذلك ان العنصر النقدي انما هو في صعوبة بحث الحياة الدينية لدى المسلمين بدون النظر اليها من مستوى آخر . ولا يوجد هناك في الواقع أي سبيل لتلافي هذه العثرة ، ما لم نعترف أنهم هم ونحن ، الغربيين ، رفاق سفر ، في نطاق مهمة روحية مشتركة وإن اختلفت مسالكنا . ولا تهدف هذه الدراسة إلا لاكتشاف مجالات التقدم التي يصلون اليها في نطاق عقيدتهم . كما انه ليس لهذه الدراسة أن تأمل بالوصول لغير الاستنتاجات الجزئية المؤقتة ، وهي لا بد بالغة مقصدها إذا اثارت الانتباه حول مسألة عظيمة الأهمية بالنسبة للحياة الدينية لدى الانسانية جمعاء .

وخليق بي قبل الانتهاء من هذا التمهيد ان اتوجه بالشكر الى كل من ساهم في جامعة شيكاغو – من اساتذة واعضاء – بتذليل صعوبات الزيارة في زمن الحرب كما ساعدوني مادياً في نشر هذه المحاضرات . وأرغب في ان اخص بالذكر بنوع خاص البروفسور أوستاس أ . هايدون ، والعميد كارل ف . هوث والدكتور جون أ . ولسون « من المؤسسة الشرقية » ومعاونيه . ومن بين هؤلاء ادين بنوع خاص الى الدكتور ج . فون غرنبوم الذي اعاد قراءة ملازم الكتاب الاولى وصححها ، كما أشرف على إعداد فهرس هذا الكتاب .

ه . أ . ر . جيب



١

أسس التفكير الإسلامي

إن استعراض التيارات التي تتعلق بالتفكير الديني لدى مسلمي اليوم ليضعنا امام صعوبات جمة . فما من حركة فكرية تحدث في الفــراغ . ومهما كثرت الحوافز التي تؤثر على مثل هذه الحركة من خارج ، فان عقلية المرء تجعلها متمازجة مع أنماط تقليده او طريقة أفكاره التي يملكها من قبل . وليس بإمكاننا ان نناقش بنوع من النباهة حركات الاسلام ما لم نعزلها لنرسلها على قواعد التفكير الاسلامي .

والأساس الاسلامي الصالح هو ولا شك ما كان عليــه الاسلام في القرن التاسع عشر ، او الثامن عشر ، وليس قبل ذلك . لكنهــا معلومات مليئة بالثغرات العديــدة . ودارسو الاسلام اعتادوا تركيز بحوثهم على العصور التي حصل فيهــا التطور اللاهوتي والقــانوني ، وعلى عصر الخلافات بين المذاهب ، وعلى العصر الذي نشأت فيــه الصوفية والإخوانيات .

فمنذ بداية القرن الثالث عشر ، أضحى من المتفق عليه من الناحية الدينية ان الاسلام وقف في مكانه ، وانه مكث في القوالب التي وضعه فيها المشترعون والفقهاء والمتصوفون في فترة تكوينه ، وانـــه إذا ما تحرك فيما بعد فلكي يسير نحو التقهقر لا نحو التقدم .

يبدو هذا الرأي صحيحاً من بعض المناحي . وهو رأي عـدد من علماء الاسلام العصريين . لكنه ليس لدى الانسان انظمــة كبرى في العقيدة والتفكير والإرادة من شأنها ان تظـــل ثابتة اكثر من عشرة قرون . وصحيح ان اشكال العقيدة الاسلامية ، لم تتغير على ما يبدو طيلة هذه القرون الستة الا ان هيكل العقيدة الاسلامية قد لاقى بعض التضحيات العميقة ، كما ان هذا العمل الداخلي قد تمثل في مظاهر عديدة ، كان الاسلام في ذلك شأن المذاهب الأخرى .

ولنعالج المظاهر الخارجية لهذه الحيوية التي برهن عنها الاسلام طيـلة هذه الحقبــة : من إقامة الامبراطورية العثمانيـــة في الشرق الأدنى والامبراطورية المغولية في الهند ، الى نهضة الشيعة في بلاد فارس الى الانتشار في أندونيسيا وشبه الجزيرة الماليزية ، وازدياد الطائفة الاسلامية في الصين ، وطرد الاسبانيين والبرتغاليين في مراكش ، واتساع المنطقة الاسلامية في أفريقيا الشرقية والغربية . كان من السهل على المؤرخـين القدماء ان يتطلعوا الى تلك الأحداث على انها سياسية صرفة ، وليس من الانصاف على كل حال اهمال الجانب العسكري في تلك . والعقيدة الفاتحة المنتشرة إن هي إلا عقيدة حية ، إذ تبرهن على انهــا تتعدى كونها مجموعة من المعتقدات والطقوس الجافـــة . ونحن أيضاً ، أصبح بوسعنا ان نتفهم اكثر من السابق الدور الذي تلعبه هذه العقيدة الحيـة التي عبّـــدت ـ في البداية ـ الطريق لتلك القوة العسكرية وساعدتها

بالتالي على التكوين ، ونظمت الهيكل الداخلي للامبراطورية ، كما أصلحت الويلات التي سببتها الحرب وأعادت نسج المجتمع من جديد .

وسنحاول في الفصل اللاحق ان نرسم الخطوط الرئيسية للتطور الداخلي في الاسلام بين القرنين الثاني عشر والتاسع عشر . ولا يكفي هذا الكتاب لاجتياز مصاعب الموضوع الذي نتطرق اليه ، لكن بوسعه ان يحقق غايتنا ، إذا ما أهملنا التفاصيل وحاولنا تبيان الخطوط العامة لهذا التطور المتوافق مع الخطوط الرئيسية وصنوف التفكير الاسلامي . تفترض هذه الطريقة من البحث اول ما تفترض ان نحلل المفاهيم والمواقف المتعلقة بقواعد الاسلام وبمؤسساته الدينية . إن هذا العمل جدير بالاتباع سيما وان هذه الخصائص تتعلق مباشرة بانتشار الاسلام ، ليس في العصر الوسيط وحسب بل في العصور الحديثة . والروح العصرية نفسها ما هي إلا بلوغ بعض التعديلات في طبيعة التفكير الديني ، وكثير من البراهين التي تساق في تأييد الروح الحديثة أو ضدها انما تنبعث بصورة واعية أو لا واعية من هذه المبادىء الأولى ، التي تشكل هيكل العقيدة وتطبيق شعائر الاسلام .

ان قاعدة التفكير الاسلامي هو القرآن بالطبع . والقرآن بخلاف الانجيل ليس بمجموعة من الكتب تعود الى تواريخ مختلفة اشتركت فيها أيد عديدة متنوعة . بل هو مجموعة من الخطب ألقاها محمد طيلة العشرين سنة الأخيرة من حياته ، بمجموعة هي في اكثرها عبارة عن تعاليم دينية او اخلاقية ، او براهين ساقها ضد خصومه ، او تعليقات على حوادث العصر فضلاً عن بعض التعليمات على الصعيدين الاجتماعي والقانوني . وكان محمد نفسه يعتقد ان جميع تلك الأقوال موحى بها ، لأنها لا تعود في شكلها الى عقله الظاهر . وهكذا اعتبر محمد تلك الاقوال وتبعه في

ذلك جميع مسلمي عصره والعصور اللاحقة ، انها كلمة الله المباشرة ، تلاها على محمد الملاك جبرائيل . وليس من الضروري بعد التحليلات التي قام بها البروفسور « دانكان بلاك ماكدونالد » عن الاستعداد الطبيعي لدى الساميين لتقبل تلك الفكرة نظراً لأن فكرة العالم غير المنظور شائعة لديهم وان لهم مفهوماً خاصاً عن النبوّة ، ليس من الضروري بعد ذلك ان نسهب في هذا الموضوع .

ومن الخطأ الكليّ إذا اقتصرنا على اعتبار هذه الحركة مجرد عقيدة لاهوتية ما برحت تنتقل من جيل لآخر منذ الف وثلاثمائة سنة . بل هي على العكس عقيدة حيّة ، تتجدد وترسخ دعائمها على الدوام في قلب المسلم وفي نفسه ، لا سيما في قلب العربي ونفسه حين يدرس ذاك الكلام المقدس .

وقد عارض ائمة الاسلام فكرة نقله الى اللغات الأخرى ، حتى ولو كانت اللغات إسلامية ، هذا وإن رافق القرآن ترجمات عابرة الى التركية والفارسية والأردية الخ . ويرتكز موقفهم هذا على تعليل لاهوتي لا يزال قائماً ، إلا انه يوضح الى حد ما بعض الملاحظات الناجمة عن اعتبارات تنتمي الى صعيد آخر . فالقرآن في الواقع لا يمكن نقله الى لغة أخرى ، شأنه في ذلك شأن الشعر الرفيع . فصاحب الوحي لا يستطيع أن يفضي برؤياه باللغة العادية . ولا يمكنه التعبير الا بصور متقابلة لا تبلغ ذهن القارىء ما لم ينعم النظر في كل تبديل فيها ، وفي كل شاردة او واردة . صور تلعب فيها موسيقى الالفاظ دوراً لا يحدّ فتعدُّ النفس بروعتها لتقبل الرسالة . وليس من شأن تفسيرها بكلمات اخرى ، إلا ان يشوه معناها فيستحيل التبر تراباً ، ويحل الذكاء البطيء

محل خيال الحدس المجنح ، فلم تستطع الترجمات ان تعطي الكتابات الدينية القديمة ، من عبرية وغيرها ، الروعة التي عرفت بها في نصها الاصلي رغم تعوّد الناس عليها .

ونقل القرآن الى اللغة الانكليزية من شأنه ان يضع تعابير دقيقة غير منطبقة اكثر الاحيان ، في مكان الجواهر المتلألئة في الجمل العربية . وبقدر ما كانت الترجمة حرفية بقدر ما كانت مظلمة غير ثابتة اللون . ومن الممكن ان تكون الخسارة اقل بالنسبة للمقاطع الانشائية الصرفة ، او المقاطع القانونية وغيرها من المقاطع العقلانية ، ومهما كان الناقل دقيقاً في ترجمته فلا بد له ان يصطدم بدقة المدلول فتأتي ترجمته كما قال كارليل : « فجة وعنيفة » . ففي هذه الجملة البسيطة : « إنا نحن نحيي ونميت وإلينا المصير» قوة لا تستطيع اللغة الانكليزية ان تستوعبها (وحتى أية لغة اخرى ، فضمير النحن قد تكرر خمس مرات في جملة واحدة .) ونحن ان رضينا بذلك ، فلا يمكننا ان نستوعب المكانة التي للقرآن في نفس العربي ، ما لم ندرس الدور الذي تلعبه اللغة في تقرير مواقفه النفسية .

ان مصدر الحياة الذهنية لدى العرب ، وكذلك لدى الشعوب الأخرى ، هو الخيال الذي يعبر عنه بالابداع الفني . ولقد شاع اكثر الاحيان القول بأن العرب لم يعرفوا الفن . فلو اقتصرنا في تحديدنا الفن على الرسم والنحت وما شاكل ، لكان للتهمة اساس لكن هذا التحديد يضيّق مدلول الكلمة بصورة اعتباطية غير عادلة . فالفن ماثل في كل انتاج يعبر فيه عن الحس الجمالي ، ومن الامور المشكوك فيها ان نجد شعباً

بفتقر كل الافتقار الى التعبير الفني بشكل او بآخر ، سواء أكان هذا موسيقى ، او رقصاً ، او صناعة خزف او فنوناً للنظر . والطريقة التي يعبر بها العرب عن شعورهم الجمالي هي اللغة والكلمات (وان لم تكن هذه الطريقة الوحيدة) : وهو فن أخاذ ولا ريب ، سوى انه اكثر الفنون ترجرجاً وخطراً . نحن نعلم مدى الاثر الذي يتركه في نفسنا حديث شفهي او مكتوب ، لكن الخطاب الفني يخلب لب العربي على الفور . وتمضي كلمات الخطاب تواً الى بصيرته دون ان تمر بأية مصفاة من مصافي المنطق والتفكير من شأنها ان تخفف من وطئها . فمن اليسير إذن ان نفهم لماذا يرى العرب في القرآن ، وهم الذين يجدون في الفصاحة أرقى الفنون ، عملاً مصدره فوق الانسان ، وهو معجزة حقة . وهكذا بالنسبة لسائر المسلمين الذين ألفوا إحساس العرب للغتهم فأصبحت لديهم طبيعة ثانية .

والخلق الفني-لدى العرب انما حدث في فترات متفاوتة ، كل منها مكتمل بحد ذاته ومستقل فلا تربط بينها أية رابطة او لحمة سوى وحدة التفكير مصدر الخيال . والفن الغربي لا سيما في العصر الوسيط قد تناول مواضيع معقدة : من ربط المأساة بالقصة واختلاف الاسلوب في الكتابة ، وتعدد الانغام في مكان نمط النغم الواحد (في ميدان الموسيقى) . كل ذلك جعل من الخلق الفني نوعاً من الانسجام الموحد او خلاصة لعناصر متعددة تخاطب الذكاء المرهف كما تخاطب الاحساس ، وفن الخطابة قد حافظ على طبيعته البسيطة غير المتكاملة ، عند العرب وعندنا ، حتى انه يمكننا القول بأنه لا يزال بدائياً . فالتأثير الذي تحدثه الخطابة في خيال الجماهير والأشخاص لا يزال بنفس القوة ، كما انه من شأن هذا التأثير ان يقضي على قابلية تنظيم الخلاصات .

إن جميع الشعوب التي يتسع لديها زخم الخيال تحتاج لغرض او

لاتجاه سهل الادراك : ويقوم بهذه المهمة واحدة من هاتين القوتين : الحدس الديني او التفكير العقلاني . ولا أسمح لنفسي بالقول بأن وجود هذا الجانب ينفي وجود الآخر ، إلا أن التجربة تدل ان الأشخاص أو المجتمعات تميل الى احد هذين الجانبين ، هذا إذا تجاوزنا بعض المواهب التي تخرج عن إطار المألوف . كما أنني لا أهدف لفصل الدين عن التفكير العقلاني . إلا ان الحياة الحدسية انما يقوم عليها الدين ، او الحافز الشخصي البحت ، اما بالنسبة للحياة العقلية فلا يشكل الدين سوى احد اغراضها .

وليس لنا ان نتساءل عن أي قطب من هذين القطبين يجتذب العقلية العربية ويحركها تحريكاً أولياً ، لأننا على علم بوعي هذه العقلية للعالم غير المنظور وكذلك تأثير القرآن الحافز اليها . فضلاً عن أن الطبيعة البسيطة الملموسة للأفكار التي وردت في القرآن انما تنطبق في الحال على الطبيعة البسيطة المحسوسة للحياة العربية المأخوذة بالخيال ، كما ان قانونه الأخلاقي قد قدم لهم مثلاً اعلى عملياً يتلاءم وأهدافهم الاجتماعية كما يشبع أغراضهم . وهكذا كانت جميع طاقاتهم الذهنية في خدمة تلك المؤسسة الدينية ، ألا وهي الاسلام ، كما ساهمت تلك الطاقات الذهنية ايضاً في هيمنة الاسلام على مختلف العلاقات الاجتماعية ، فضلاً عن هيمنته على حياتهم الذهنية .

لكن هذا العمل يقتضي تعبئة جهود من نوع آخر . فالخيال الفني لا يمكنه أن يبني نظاماً . وهنا يجيء دور العقل . ونحن نلاحظ لدى الأفراد والشعوب ان بعض الصفات التي يلمعون فيها إنما تتقدم على حساب أشياء أخرى تنقصهم . فعندما ندرس الحضارة العربية لا بد وان نقف مشدوهين أمام التعارض الشديد بين قوة الخيال ، التي نجدها مثلاً

في بعض مناحي الأدب العربي وبين الصياغة اللفظية والتحذلق في تحليلهم وشروحاتهم ، حتى فيما يتعلق في مجال الأدب نفسه . وصحيح ان هناك فلاسفة كباراً بين الشعوب الاسلامية وفيهم من هم عرب ، لكن ذلك من باب الشواذ . والذهنية العربية إن تطلعت الى العالم الخارجي او العمليات الذهنية ، فلا يمكنها ان تتحرر من هذا الميل الى مواجهة الحوادث الملموسة كلا منها على حدة وبصورة فردية . وهـــذا في رأيي احد العوامل الرئيسية « لانعـدام روح القانون » لدى العرب والذي اعتبره البروفسور ماكدونالد الطبيعة المميزة عند الشرقي .

وهذا ما يفسر أيضاً نفور المسلمين من مناهج التفكير العقلاني ، هـذا النفور الذي يصعب على المستشرقـين الغربيين إدراكه . إن النزاع بين المذهب العقلاني والتفكير الحدسي قد نشب للمرة الأولى عند المسلمـين حول معطيات الفلسفة التأمليـة لدى الأغريق ، منذ القرون الأولى للاسلام . وكانت النتائج الفكرية حاسمة . إذ أنهـا لم توضح اللاهوت الاسلامي التقليدي فحسب بل طبعت الثقافة الاسلامية بطابع دائم . ونحن لا نزال نشهد تلك النتائج في النزاعات الناجمة في هذا العصر عن اتصال المسلمين بالفكر الأوروبي الحديث . إن رفض مناهـــج البحث العقلية ، والأخلاق النفعية الحديثة ليس مرده الى ما يسمى « بتعمية الشعب عن الثقافة » من جانب فقهاء الاسلام ، بل إنه نتيجـة لذرية الخيال العربي والطريقة التي يواجه بهـــا الأشياء منفصلة عن بعضها البعض .

يعني ذلك ان العرب ، والمسلمين عامة ، كانوا مكرهين على تجنب المفاهيم الشاملة المجردة او المسلم بها قبل التجربة ، « كقانون الطبيعة » مثلاً أو مبدأ « العدالة » المثلى . فقد وهم العرب ذلك (وليس بغير

حتى على كل حال) « بالثنوية » أو « المادية » التي ترتكز على أسس خاطئة في التفكير ينجم عنها القليل القليل من الخير والكثير الكثير من الضرر . وسيمر معنا فيما بعد كيف ان الرائد الكبير للنهضة الاسلامية الحديثة في القرن التاسع عشر ، جمال الدين الأفغاني قد استشاط غيظاً ضد دعاة التجديد من الهنود ممن حاولوا البرهنة على حقيقة الاسلام انطلاقاً من انطباقه على الطبيعة » .

ورغم ان المدرسين المسلمين قد وجدوا بعض الفائدة في العلوم المساعدة كالمنطق والرياضيات وشجعوا بذلك على منهج التفكير « العلمي » ، فقد حصروا هذه العلوم في نطاق خاضع للدين ، حتى ان بعض الفقهاء المدققين كابن تيمية رفضوا الامعان في التعمق فيها ، وهكذا وضع ابن تيمية كتابه في « دحض المنطق » .

على انني لو سمح لي بالاستطراد قليلاً ، لقلت ان تركيز الفكر العربي على الاحداث الفردية جعل العلماء المسلمين معدّين للتعمق في المنهج الاختباري العلمي اكثر من اسلافهم الإغريق والاسكندرانيين . وهو موضوع ليس لي ان اسهب فيه لعدم الكفاءة ، إلا انني أرى من الامور المتفق عليها ان الملاحظات المفصلة التي قام بها باحثو الاسلام قد ساهمت بشكل ملموس في تقدم المعرفة العلمية بل انها المصدر الذي أعاد المنهج التجريبي الى اوروبا في العصر الوسيط ، ان لم نقل انه المصدر الذي أدخل هذا المنهج . الا انه بالنسبة لهذا الوجه الآخر من أوجه العلم ، الوجه الذي يقضي بمزج نتائج الملاحظة مع التجربة بغية استنتاج أبنية مثالية تقوم على نظرية القانون الطبيعي ، فقد كان علماء المسلمين يجدون صعوبة كبرى في هذا المضمار الذي برعوا فيه ، إذا تجاوزنا العقائد اللاهوتية التي تحد من نشاطهم الى حد ما .

ولنعد الآن الى التفكير الديني الاسلامي ، لنجد ان مقدرة الخيال ذاتها والحرفية عينها انما تدخلان في تكوين المذهب الفقهي وفي تطبيقاته الاجتماعية .. والواقع اننا نرى ذلك في تفسير القرآن ، ولنكون اكثر وضوحاً نقول ان ذلك يتجلى في كيفية التطلع الى شخصية محمد وأقواله وأفعاله . ان الخيال الديني الاسلامي قد دفعه حماسه لشخصية محمد لابتداع الصفات التي يجب ان تتوفر في النبي . عليه ان يكون بلا ريب معصوماً عن الخطأ متمتعاً بقوة خارقة . وسرعان ما أخذ الخيال الديني فضلاً عن الحرفية يستقي من السيرة مصادر لبحثه ساهمت فيما بعد في تعزيز المفهوم العام وجعله عقيدة لاهوتية . والخيال الديني لا يكتفي باعتبار القرآن موحى به وحسب ، بل انه يحسب لأقوال النبي حساباً في الوحي وإلا لأصبح النبي قريباً من الانسان العادي المعرض للخطأ . اذ ينبغي على النبي ان يكون موحى له ولو ضمنياً بجميع أقواله وأفعاله ، كما ينبغي ان تكون أفعاله قدوة لأعمال البشر في الظروف المشابهة . وعلماء المسلمين ، لحاجتهم لتعزيز نظمهم العقائدية والشرعية التي ترتكز الى القرآن ، واحتياجهم ايضاً لمواد اضافية ، فقد اعتبروا احاديث النبي ايضاً في إطار النظام اللاهوتي على انه مصدر آخر معصوم . ثم انشأوا بعد ذلك علماً متداخلاً من شأنه ان يصنف روايات السيرة فمنها « الصحيحة » ومنها « شبه الصحيحة » ومنها « الضعيفة » .

نجد في هذا الدمج صعوبة نصادفها كذلك في الحقيقة الداخلية والخارجية . ومن اليسير ان نقود أنفسنا عبر الشوارع المصطنعة « لعلم السنّة » الذي نشأ على هذا الشكل . وكثير من علماء المسلمين في القرون الاولى شعروا بالحرج من جرّائه . لكنه قد تمت الموافقة عليه في النهاية لان القواعد الخارجية اذا صح القول لم تكن سوى طريقة شكلية لتثبيت ما قبل به ضمير الطائفة الاسلامية وما رآه عقلانياً . وهذا يعود الى

التنبؤ بما يفعله النبي لو وضع في هذه المناسبة او تلك او سأل هــذا السؤال او ذاك . ولو وجدت سيرة مخالفة فلا بد وان تعتبر مغلوطـة او انها (اذا لم يكن بالامكان الشك فيهـا تبعاً للقاعدة) يجب ان « توفق » مع الباقي وإلا وضعت على حدة . وأنا لا أشك قط في أن أقدم السير انما تعكس الى حد ما حقيقة تفكير محمد ، وإن كان يرى الكثيرون من أصحاب الكفاءة عكس ذلك . ولان السيرة في مجموعهـا استخدمت في تصويب مفاهيم وآراء الاجيال الاسلامية الاولى ، نرى ان جميع المدارس العصرية تدحض قيمتها وتنضم الى الرأي القائل « لنعـد الى القرآن . »

ان الطريقة التي تكونت بواسطتها السيرة العينية لتتلاءم مع اهداف الضمير الديني الاسلامي ، تشير بوضوح الى الخاصة الثالثــة في التفكير الديني الاسلامي . وانني لاجد صعوبة في تحديد طبيعتها الدقيقة ، للالتباس الناجم عن استعمال الكلمات الانكليزية فيها . يقال لنا من ناحية ان الاسلام يميل الى الاستئثار بالسلطـة ، وصحيح ان الاسلام كذلك من بعض النواحي كما سنرى في الفصل الخامس . ونرى المتحمسين للاسلام من جهة ثانية يعلنون بإيمان راسخ انه عقيدة ديمقراطية ، وهذا أيضـاً صحيح ، شريطة ألا نشدّد على المعنى السياسي للكلمـة . وفي القرن الاول للاسلام ، كان العرف يقضي بأن الاشراف على القضايا الزمنيــة التابعة للحكومة ، يعود الى مجموعة المؤمنين ، وسرعان ما اعتبرت هذه الفكرة بدعة نظراً لتطرّف القائمين عليها . كما أن المساواة النظرية بين جميع المسلمين ، وإن ارتكزت على آيات كثيرة من القرآن ، فانها لا تكفي للاثبات بأن حكومة الاسلام ديمقراطية سياسية . أما من الناحية الدينية ، فان اشد المسلمين وضاعة هو بمنزلة الخليفة او قاضي القضاة ، وتعود الكلمة الفصل الى ضمير الشعب بمجموعه . إن صوت الشعب (أو

لإرادة المجموعة التي لا يحددها تصويت أو مؤتمر دوري ، بل كما تبدو في تصرفات الرأي العام بقوة مضطردة القوة) معترف به في الاسلام الحنيف على انه يأتي بعد صوت الله وصوت النبي ، المصدر الثالث لليقين الديني .

يعرف هذا المبدأ باسم « الإجماع » « اتفاق الطائفة على رأي واحد . » وحاول بعضهم أن يقصر هذا الاجماع على رأي الفقهاء ، لكن حادثاً مشهوداً برهن في القرن السابع عشر على وهن إجماع الفقهاء ، أمام ضغط الرأي العام ، حتى ولو استند هذا الاجماع الى السلطة الزمنية . فحين بدأت عادة احتساء القهوة تشيع في بلاد الشرق ، أصدر الفقهاء فتاويهم في شبه إجماع على ان احتساء القهوة حرام ويعاقب شاربها كما يعاقب شارب الخمر . وفي الواقع أن حكم الاعدام قد نفذ ببعض الذين أقدموا على هذا العمل . لكن إرادة الطائفة هي التي رجحت ، بحيث اننا نرى اليوم اكثر الفقهاء محافظة على نقاوة الاسلام يحتسون القهوة بحرية .

وأسباب كون الاجماع مجالاً للخلاف بين المحافظين والمجددين واضحة . فمبدأ الاجماع ليس مبدءاً تحررياً بشكل من الاشكال ، بل هو على العكس من انواع التحكيم . فما تقوله الطائفة لا تمكن مخالفته . لكن سلطة هذا الاجماع لا تقوم إلا في المجال الذي لم يتطرق القرآن أو السنة اليه ، فهذه السلطة إنما تعاقب على « البدع » ووقف المتزمتون ضد الاجماع في حين استعمله المجددون في تبرير حالات ممكنة الوقوع .

تلك هي جذور الاسلام الثلاثة : القرآن والحديث والاجماع وبامتزاج هذه العناصر الثلاثة تتكون العقيدة الاسلامية بأكملها ، فضلاً عن المؤسسات الدينية والاجتماعية وحتى التفكير الديني نفسه . قلت إن مبدأ

الاجماع مبدأ تسلط لأنه بالامكان استعماله (كما حصل فعــلاً في اكثر الاحيان) في تضييق مجال المعتقدات والتطبيقــات المسموحة ، لكن الاجماع يتضمن رغم ذلك مبدأ التسامح . إذ ينجم عن ذلك أنــه لا يعود بامكان أية فرقة من الفرق الاسلاميــة ان تدحض آراء الفئة الأخرى او ان تسعى لانتزاع معتقداتهــا بالقوة . واصحاب البدعة الوحيدون في الاسلام (باستثناء الطوائف الموفقة كالبابية والبهائية والحركة الأحمدية الخاصة في الهند التي قطعت صلتها نهائياً بالاسلام) هم أولئك الذين رفضوا مبدأ الاجماع وسعوا لفرض معتقداتهم بواسطة العنف . فلو ان الشيعة اكتفت بالدعاية السلمية بدلاً من ان تنظم الثورة وتكيلي الشتائم لمعتقدات الأكثرية السنية ، لكنت متأكداً من انه كان يــتم الاعتراف بمذهبهم ، وان الشقة بين السنة والشيعة ضاقت كثيراً بمرور الزمن ، كما ان الخلافات الداخلية ضمن الطائفة السنية كان لها ان تتضاءل بواسطة الاجمــاع . « والاجتهاد » هو مقابل الاجماع ، وقد حدد إقبال على انه «مبدأ الحركة في الاسلام » وخليق بالباحث كي يتفهم معنى الاجتهاد ان ينظر الى الدور الذي لعبه في تاريخ التفكير الديني في الاسلام . فهو لا يتضمن ، كما يريــد بعض المجددين ان يقنعونا به ، « حرية الحكم » . والكلمة بحرفيتها تعني « تمرين الذات . » اي الجهد الذي يبذل في اكتشاف الطريقة الصحيحة لتطبيق تعاليم القرآن والسنة على قضية معينة ، بدون ان يتعارض ذلك والمعنى البسيط لتلك التعاليم . والفقهاء المتمسكون بحرفية الدين سعوا لتضييق مجال الاجتهاد خوفاً من ان يؤدي اتساعه الى الانشقاق وكثرة التأويلات الفردية . وراح مجال الاجتهاد يضيق تبعاً للعقيدة الكلاسيكية بمقدار ما كان الفقهاء يسدون الثغرات المذهبية والفقهية معتمدين في ذلك مبدأ الاجماع . ولم يبق في

النهاية ثمة من ثغرة « فأقفل باب الاجتهاد » وطويت صفحته الى الأبد .

وهكذا وضع المدرسيون المسلمون عائقاً مجدياً « لمبدأ الحركة » . وقد طالب الكثيرون من الفقهاء رغم ذلك بالابقاء على مبدأ الاجتهاد . وهنا نجد أنفسنا امام امر عسير . فادعاؤهم لا يمكن ان تقوم له قائمة إذا لم يستند الى الاجماع . لكن اولئك الفقهاء وقفوا في وجه الاجماع ، أي ضد المذهب القائل بأن مسائل العقيدة والتطبيق قد تم إثباتها عن طريق الاجماع في الاجيال السالفة وصرّح هؤلاء بأنه لا يمكن للأجيال الجديدة بأن تتشبث بما اعتبر خطأ الأجيال السالفة . وبات المجددون يدعون الى رأي معقول إذ يطالبون « بحق الاجتهاد » وبحق القضاء على أبنية القرون الوسطى المتصدعة ، وبإعادة تفسير المصادر على ضوء التفكير العصري . لكن عملهم ذاك يبقى فردياً صرفاً وشخصياً ايضاً ، فيكون مصيره الاهمال بالتالي لأنه لا يعتمد الاجماع .

ومما يلاحظ ان الاجماع لم يساند الى حد ما من بين دعاة الاجتهاد سوى الذين رفضوا بعض المعتقدات او التطبيقات التي حظرها الاجماع ، لا لغاية إعطاء الاسلام صبغة عصرية ، بل لغاية الرجوع بطقوسه الى ما كان عليه في بداية عهده .

ومهما يكن من امر ، فإنه من الأمور المميزة للاسلام السنيين أنه يتسامح في وجود آراء متضاربة في إطار الطائفة الواحدة ، بل إن ذلك مدعاة لاعتزازه . وأكثر الأمثال شيوعاً في هذا الصدد ، مثل المذاهب الأربعة وهي الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي ، التي سميت باسم الفقهاء الأربعة في القرنين الثاني والثالث للهجرة ، فهؤلاء الأئمة

الأربعة هم مؤسسو هذه المذاهب وهم يعتبرون أئمة سنيين . والمذاهب الأربعة تدرس في جامعة الأزهر في القاهرة . وصحيح ان الاختلافات الموجودة فيما بين هذه المذاهب لا تتعدى بعض النقاط القانونية والطقوس البسيطة ، رغم ان الحنابلة هم أشدهم معارضة « للتجديد » ، يرفضون كل إجماع ما لم يكن مأخوذاً بالمعنى الحرفي للكلمة حتى انهم أبدوا نوعاً من عدم التسامح تجاه المذاهب الأخرى . إن هذا الاعتراف بالمدارس الاربع ليس وحده الدليل البارز على السهولة التي تتقبل بها الطائفة السنية نوعاً من حرية الضمير . فستسنح لنا الفرصة في الفصل القادم للالتفات الى الانقسام العميق الموجود بين اللاهوت المدرسي واللاهوت الصوفي ، وكلاهما ظل الى جانب الآخر قروناً في إطار الاسلام الحنيف .

إن تلك النزعة المتسامحة تتمثل اكثر مما تتمثل في ظهور الحركات التجديدية . فمهما تكن عنيفة ردة فعل المحافظين التي تذهب أحياناً الى حد حذف الهرطقات المجددة ، فان الكلمة الفصل لا تعود اليهم بل الى الطائفة الاسلامية بمجموعها ، ولا ترغب هذه الأخيرة في زعزعة توازنها . فلم يكن على المجددين اكثر من تحمل شتائم المتزمتين الذين حرموا البعض من آرائهم ، وما بذاءة عبارات المتزمتين سوى دليل على الخيبة التي يصادفونها في صفوف الرأي العام .

إن الاعتقاد الذي يحتوي عليه الاجماع بأن خير طريق للحفاظ على الدين انما يكمن في ضمائر المؤمنين من ذوي الذكاء المتوسط ، والتسامح تجاه الاختلاف في وجهات النظر ، إن كلا من هذا وذاك يشير الى الفارق الكبير بين المؤسسات الدينية لدى المسيحيين والمسلمين . أعني بذلك انعدام الرتب وعدم وجود المجامع والمجالس والبطريركيات والكرسي الرسولي ، وهي أمور تلعب دوراً هاماً في تاريخ الكنيسة

المسيحية . لعله من الواجب تعليل هذا الخلل في التنظيم بالروح الذرية التي تحدثنا عنها لدى العربي ، الا انني لست في مجال يسمح لي بتأكيد هذه الفكرة . فأنا افضل ان اجد لها اسباباً تاريخية ، مذكراً بان الاسلام انما هو بمثابة تعبير عميق لردة الفعل الاجتماعية لدى شعوب الشرق ، ليس ضد تعصب الكهنة البيزنطيين والزرادشتيين وحسب ، بل ضد المؤسسات الاجتماعية والقانونية التي كانت تصطدم بفطريتهم ومثلهم الاجتماعية .

وعلينا أخيراً ان ندخل في مجال البحث تأثير العادة الاجتماعية وكذلك تأثير التطور الاجتماعي . فاذا ما تذكرنا ان ابناء الشعوب الاسلامية هم من وارثي عدد من أقدم مجتمعات العالم ، يعود نشوؤها بلا انقطاع الى خمسة آلاف سنة ، وأن هذه الشعوب قد حافظت رغم الهجرات والثورات على نوع من الاستقرار المذهل ، فلا بد لنا من التسليم بأنها على جانب من الحس الاجتماعي المرهف الخليق بالاحترام . وأود ان اقول إن سر نجاح هؤلاء في البقاء يكمن في اعترافهم بأنه ما من هيكل اجتماعي ـ يرتكز الى اساس وطيد يتصف بالمرونة كي يقف في وجه الكوارث والأزمات ـ يكتب له البقاء ما لم يستند الى الارادة المشتركة ، وليس الى الموافقة القسرية ، او التنظيمات المعقدة ، وبأن الإرادة المشتركة ، لا يمكن ان تتكون إلا على مراحل عبر أجيال عديدة . وبما ان الدين هو الآلة الاكثر فعالية في تجديد الارادة المشتركة ، فان مجتمعات كهذه من شأنها ان تمازج بين مؤسساتها الاجتماعية وأن تقوي دعائمها عن طريق احترام « سنة الدين » وفي مجتمع بني على هذا الأساس ، تصبح السنة من البأس بحيث لا تؤثر عليها المتاهات الفردية او بعض الحركات المناوئة ما لم تلجأ هذه الى العنف .

نستخلص من ذلك ان الذي يجعل مجتمعاً ما قادراً على تحمل الاختلافات وعدم التنظيم الذي يقتضيه مبدأ الاجماع ، هي تلك المعطيات التي ننعتها بالمحافظة . ولن تكون هذه مجتمعاً جامداً ، بل مجتمع يصمد في وجه التغيرات فلا تحدث هذه التغيرات إلا بتؤدة وعلى درجات بسيطة جداً . ومن الواضح ان الارادة العامة ، لا يمكن ان تكتب لها الحياة او ان تتمتع بالقدرة إذا كانت المفاهيم في تغيير مستمر أو إذا كانت طبيعتها تحملها على قبول التغيرات . لقد عرف الشرق هو ايضاً عصوراً حكمت فيها الافكار الجديدة قشور التقاليد البالية . وقد برهن الاسلام على مقدرته للقيام بهذا العمل ، إذ حل محل الأديان والتقاليد القديمة التي عرفتها آسيا .

وما إن تحدث توترات جديدة على هذا الصعيد ، وما إن يبدأ الهيكل الاجتماعي بالتصدع ، حتى تعكر الأذهان آراء متضاربة . فهل يجب تهديم البناء القديم وتشييد بناء جديد في مكانه على عجل ؟ او المحافظة على الجدران بواسطة الدعائم وترميم الثغرات ؟ ام يجب إصلاحه بواسطة حجارة توضع هنا وهناك ؟ وهل ان الابنية القديمة صالحة حتى الآن ؟ واذا كان لا بد للبناء القديم من الانهيار ، فهل يمكن استخدامها في البناء الجديد ؟ إن الحقبة الحاضرة هي بالضبط مفعمة بالتغيير والنزاع والالتباس في المجتمع الاسلامي . وما من احد منا يستطيع التنبؤ بالنتيجة . وإن أقصى ما اتطلع اليه في الفصول اللاحقة ، ان ارسم لوحة كما يجري الآن واسترعي الانتباه نحو التفاصيل التي تبدو ذات دلالة .

٢

التوتر الديني في الإسلام

في كل ديانة حيّة نوع من التوتر ، يعود سببه الى الوجدان الديني نفسه ، الذي تظهر خصائصه بالحد الفاصل بين موضوع العبادة والعابد ، وبين الفاصل الذي يحدّ مفهومه للشيء المقدس بالنسبة لمفهومه للخطيئة . ويشدد كل دين على « غيرية » الإله ، مع ان العابد يعي في وجدانه قربه الى الله ، كما يستحيل عليه أن يفصل بين فكرة الإله وبين تجربته الروحية .

ويتعايش هذان العنصران على شكل قانون موحد في اعمال تأسيس الديانات الفردية وفي تعاليم مؤسسيها ، وذلك ان القدرة الخلاقة انما تنجم عن اتحاد هذين العنصرين اتحاداً وثيقاً . لكن هذا التوتر يظهر من جديد في حياة الدارسين عليهم . فنحن نعرف مثلاً مدى الحيوية التي تتمثل في رسائل بولس . ففي تاريخ كل ديانة على جانب من التطور يتوصل بعض

المفكرين المتعمقين بدورهم الى توحيد (مهما كان جزئياً) لذينك المفهومين الرئيسيين اللذين يبدوان متعاكسين على الظاهر . لكن الغالبية تميل الى هذه الجهة أو الجهة الأخرى ، فاما ان تعبد إلهاً أقرب الى الاستشراف وإما إله أقرب الى الدنو ، وإذا كان هذا التحديد يعود بالدرجة الأولى الى حساسية الفرد فانه يؤدي لقيام مدرسة كهنوتية جديدة على مثال الكلفينية أو الكويكرية .

وفي الاسلام أيضاً يوجد هذا التوتر . حين يشدد القرآن في مواضع شتى وبطريقة لا يرقى اليها الشك على استشرافية الإله ، بحيث أنه لا يعود هناك ثمة من مجال لمذهب الدين . نجد ان هذا الاستشراف الذي لا يحدّ لا يقضي رغم ذلك على صفات المحبة و « الرقة » : بحيث ان الخالق « أقرب الى الانسان من حبل الوريد » . ولا حاجة لي الآن لسرد تاريخ الصراع بين هذين المذهبين اللذين عرفتهما الديانة الاسلامية ، فقد تناوله الاستاذ ماكدونالد كما أجاد فيه الكثيرون غيره . ومهمتنا تقتصر على جانب او اثنين كان لهما الاثر في الاضفاء على النزاع القائم داخل الاسلام صبغته الخاصة ، التي لا تزال تؤثر على الموقف الديني وعلى أفق المسلمين عامة .

ان في التفكير الاسلامي ميلاً دورياً لاقامة أنظمة نظرية تستند الى رسالة منطقية تذهب الى حد استخلاص نتائج ، نعتبرها نحن متطرفة . تنطلق الرسالة من بداية محسوسة ثم تتوسع بطريقة الجدل القياسي المتلاحق ، الى ان ينتهي بها المطاف الى نظرية تشتق منها جميع اشياء السموات والارض على حد قول الاستاذ ماكدونالد . هذا الخطر الذي التفت اليه التفاتاً عابراً انما هو يحيط بالانظمة اللاهوتية بشكل خاص . فلاهوتيو الاسلام الاول عرفوا بغتة فلسفة اليونان وشغفوا بها ، فعمدوا الى تنظيم تعاليم القرآن وفقاً لمبادىء أرسطو والافلاطونية الحديثة . ان

هذا إلا غرض مشروع يلبي حاجة اللاهوت الذي يعبر عن حقائق الدين (الذي كان في البداية حدسياً) بواسطة أرقى المفاهيم الذهنية السائدة في عصره . لكن شيئاً واحداً ليس من حق اللاهوت ان يتناوله ألا وهو أن يعيد النظر في حقائق يتولى الدفاع عنها باسم التوفيق بين الشريعة والفلسفة . عند هذا الحد يجب ان يقف علم اللاهوت . لكن المسلمين الأول تجاوزوا هذا الحد امام غضبة الاكثرية الساحقة من المؤمنين . وخلق اللاهوتيون السنيون لنفسهم سلاحاً جدلياً . وسلطوا سيف المنطق اليوناني على تعاليم الاسلام الايجابية ، بدلاً من التفكير التأملي اليوناني ، ليخلصوا بذلك الى القضاء على أنصار « الفلسفة اليونانية » .

لقد رأينا فيما سبق ان اللحظة الحاسمة في تاريخ الحضارة الاسلامية انما جاءت حين ألقى الاسلام جانباً بالمفاهيم التي كان لها ابعد الاثر فيما بعد على الحضارة الغربية .

وكان لهذا النصر المعنوي وقعه الحسن في نفس علماء السنة اليوم ، إذ تذرعوا به ليواجهوا بخفة ، تأثير الفلسفة الغربية الحديثة باعتبارها لا تختلف عن الفلسفة اليونانية القديمة . ولا يهتم اللاهوتيون السنيون بالاسباب التي أدت الى نجاحهم . فلا يعود هذا النجاح الى قوة حججهم المنطقية بل الى تمسك جماهير الاسلام الشديد بتعاليم القرآن ، وهذا ما يقف في وجه انصار الفلسفة اليونانية . ومما لا شك فيه ان القرآن يناهض الروح الكلاسيكية ، وهذا السبب الذي ادى الى توافق ردات فعل الشعب مع آراء أصحاب المدارس .

لكن هؤلاء أنفسهم حين توصلوا بانتصارهم لاقامة قلعة وطيدة من الحجج والبراهين التي لا يمكن ردها ، رأوا لزاماً عليهم لتثبيت دعائم ظامهم ان يلجأوا الى المنطق اليوناني . فقد أيدوا في حربهم على انصار

الفلسفة اليونانية ، مذهب استشرافية الله . في حين كان خصومهم حقاً ، يفاخرون بكونهم استشرافيين حقيقيين ، وأخذوا على العلماء السنيين كونهم يعمدون الى تجسيد مشوّه لمجاز القرآن . لكن السنيين يرون ان التجسيد البسيط الذي يضفي على الإله شكلاً إنسانياً ، لهو أقــل خطراً من النزعة الصوفية الخاصة التي تنسب الى الله صفات انسانية صرفــة . لذا نراهم على غرار اتباع الفرق يشددون على « غيريّة » الله ، وبنوا بذاك قلعة منطقهم الجديـــد بمعدات استشرافية هي من الرجعية بحيث انهم جعلوا منها صرحاً جامداً ، لا بد للتجربة الدينية الشخصية من ان تنسحق تحت عبئه . ولحسن الحظ لم تكن النتيجة على هـــذا المنوال بالنسبة للاسلام . فقد بقي هذا الصرح مجرد بناء لاهوتي اسلامي رسمي ، غير انه لم يكن للفلسفة أية قيمة أو معنى في نظر مجموعة السنيين ، اذ تطلعوا الى اللاهوت على انه ذئب في جلد حمـل . فقد آمن المسلم الحقيقي « دون ان يسأل نفسه عن السبب . »

كان ذلك يذكرنا بصراع انصار مدرسة ابن رشد ضـــد السلطات الكهنوتية المسيحية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر . وهنا ظهرت آثار توما الاكويني بغزارتها ، وسرعان ما فشل التأثير الرشدي والاكويني على جماهير المسيحيين عامـــة ، الذين ظلوا (على حد قول الاستاذ جيلسون) متزمتين متمسكين بالحرفة . ويذهب وجه الشبه الى أبعد من ذلك ، فكما انه نتجت عن المسيحية فكرة « التجديد المتفـاني » في العبادة من جهة ، والمذاهب الصوفية التي تتصـــل بالمعلم إيكارت من جهة ثانيـــة ، كذلك الحال في الاســـلام ، نشأ الى جانب الرحمة البسيطة ، حركة صوفية جديدة . وانطلاقاً من هذه النقطـة أصبحت كلا الديانتين تبتعد عن الاخرى باستمرار .

ودور الصوفية هو إعادة الاتصال الفردي في حياة المؤمن الدينيـة ، وهو العنصر الذي أثقل عليه عبء اللاهوت الاسلامي . ولم يمضِ وقت طويل أيضاً حتى جنحت النظرية الجديدة نحو التطرف . وفشلت فيهـا عبقرية الغزالي المتوفى عام ١١١١ ميلادية إذ أبدع قانوناً يوحد بين قطبي الوجدان الديني ، في حين أعاد بناء اللاهوت على أسس التجربة الدينية الشخصية ، ولكن لفترة قصيرة لأن علماء الدين عادوا بعــد ذلك لمساجلاتهم حول الاستشراف ، كما غاص الصوفيون في دوامة الحلولية .

ومنذ ذلك الحين نشأ نظامان اثنان يعترف بهما الاسلام : الاستشراف والتوحيد : أولهما يوسّع مذهب غيرية الإله ، والثاني يؤكد استدناءه من كل مكان في الطبيعة . واذا كان التطرف الذي أدى الى هذه النتيجـة انما مرده الى الوحدة المطلقة لمذهب القرآن الالهي ، كما يرى ماكدونالد ، أو الى صنوف الفكر الشرقي وطبيعته ، كما أرى بدوري ، فان هـذا لا يهم قط . الا انه خليق بنا ان نشير الى ملاحظتين . أولاهمـا تلك التي بدأت بها ، وهي ان مؤلفي النظم الاسلاميـة ينزعون الى تطرف منطقي ، بدون ان يهتموا بامكانية تحديد النتائج وربطها بعضها ببعض . والنقطة الثانية ـ إذا اتيح لي القول ـ هي ان المدارس اللاهوتيـة التي تنجم عنها ، مختلفة كل الاختلاف عن معتقدات الجمهور المسلم وتطبيقاته . ولو أردنا الحكم عليه من الكتب ، لقلنا ان المسلم استشرافي كامـل ، أو حلولي كامل ، في حين يمكن التأكيد ان المسلم المعتدل المخلص لدينه يتخذ قبل مرشديه الدينيين موقفاً متوسطاً .

وقد بدا لي ان وضع مذهب اسلامي ما في قالب لاهوتي ، لا يمكن ان يمثل واقعاً حياً بالضبط ، إن في مجال الفكر ، أو في طقوس الطائفة المسلمة ، وإن كنت لا أعمد الى هـــذا النفي مسبقاً . فان من أغرب

ميزات النظام الاسلامي بالفعل ان العلاقـــه بين القالب الخارجي وبين الواقع الداخلي أو النية ، غالباً ما تكون غير مباشرة . لذا نقع نحن الغربيين في الخطأ اذا ما تمسكنا بحرفية القوالب الخارجية مطابقين عليها منطقنا نحن ، ناسين ان القالب الذي يحتوي على الفكرة او المذهب ، انما هو بالضرورة عنصر مجازي لاصق بطبيعة اللغة الانسانية . وكثيرون من مجددي الشرق قد تورطوا في المتاهات لعدم ادراكهم لمجـاز لغتنا . وهكذا نرى ان الحجة المنطقية إذا ما بلغت أقصى حدودهـــا ، تزل بها القدم ، بسبب العنصر المجازي ، فتنزلق في مجال المفاهيم المجردة .

فالمذهب السني الذي يتعلق بالاصطفاء في التعبير اللاهوتي مثلاً ، يشتق من سلسلة من الفرضيات المنطقية التي من شأنها ان تقضي على كل فكرة رامية الى تحديد قدرة الله نظرياً ، بشكل أو بآخر ، كما يستند الى الاتجاه السائد (بدون ان يكون الاتجاه الوحيد) في السور القرآنيـة المتعلقة بمسألة حرية الاختيار . وشيع الكثيرون ان هـذا المذهب هو سبب ما يسمى « بالجبرية الاسلامية » . في حين أتساءل بدوري ما إذا كان بالامكان القول عكس ذلك . والجبرية الاسلامية على كل حـــال لا تتعدى ما هي عليـه في أي مذهب آخر (مسيحي أو هندوسي) ، حيث نرى البؤس والجهل يجتلبان الرضوخ للآلام الجسدية ، والكوارث الطبيعية وتعسف الجائرين . والمسلم العادي يهتم بغده اهـــتمام اي انسان آخر . كما يفترض ككل متحضر آخر أن نفس الاسباب تؤدي دائماً الى نفس النتائج ، حتى ان الاصطفاء بالنسبة للعالم الآخر لا يثقل عليه كما يثقل على الكلفيني . أفلا يؤمن بأن كائناً من كان أهل النـار الذين اصطفاهم الله للعقاب ، فلن يكونوا على كل حال من أتبـــاع الدين الحنيف .

كما ان المسلم ليس حلولياً بأي معنى دقيق من معاني الكلمة . بغض

النظر عن الصور المثيرة للغرائز والتي ابتدعها كبار شعراء الفرس ، والأثر الذي أحدثه هؤلاء في الهند وتركيا فضلاً عن بلاد فارس . لكن في التركيب الذهني للشعوب المسلمة قسطاً لا بأس به مما بوسعنا ان نسميه « جوهر الحلولية الفج » . وأعني به نوعاً من الروحانية البدائية الموروثة ، كالإيمان بالأرواح من جنّ وعفاريت وغيرها من القوى السحرية الغامضة التي قام الدكتور ماكدونالد بتحليلها في محاضرات هاسكل . ورغم ان بعض هذه المعتقدات او الطقوس الروحانية قد قضي عليها نهائياً في الاسلام كما بقيت غريبة عنه ، فان بعضها الآخر قد تسرّب اليه وسهل الإيمان بالأولياء وشيوخ « الطرق » ، والاعتقاد بسلم للرتب للولاة الأحياء ممن يمارسون في هذا العالم سلطات مستمدة من الله ، وبعناصر أخرى مشابهة راسخة في الفكر الصوفي .

وليس بامكاننا قبل شرح هذا المفهوم ان ندرك اكثر لماذا سنّ علماء الدين الاسلامي شريعة غيرية الإله وشرحوها بتلك العبارات المطلقة القاطعة . إذ كان لا بد لهم من قلعة حصينة ، لتدفع عنها الضغط الناجم عن امتزاج الروحانية الموروثة بالحلولية الفلسفية . ولم يكن جانب الخطر في غارات الحلولية اللاهوتية الصوفية الآتية من خارج ، لأن هؤلاء الصوفيين لم يكونوا ليشنوها غارات مركزة كاملة ، ولم تكن وسائلهم الذهنية افضل الوسائل ، بل الخطر في قدرة المدافعين أنفسهم ، اذ ان روحهم وأخلاقهم مشحونة بالخبث . لقد قاوم هؤلاء الأنصار بأسلحة دفاعية وهجومية عقلية ، رغم احتجاجات المؤمنين فمن هم أكثر بساطة وأقل تبصراً ، ورغم العوائق التي وضعوها بأنفسهم ، فقد صانوا هؤلاء الإخوان الضعفاء من العدو الذي كانوا يجهلونه بكل سذاجة وأرسوا مذهب استشراف الإله على قواعد هي من الرسوخ في قلب

المسلمين وعقلهم بحيث صمدت في وجه محاولات التوفيق لدى الصوفيين المعروفين بنزعاتهم الروحانية .

والحالة هذه لا تمنعنا من عرض بعض الصفات المتضاربة ، التي تكمن أهميتها في مقدار تأثيرها على إسلام اليوم . فعلماء الدين الذين دافعوا بنجاح كبير عن المذاهب الاستشرافية في القرآن ضد انحراف الحلوليين ، انما كانوا مؤمنين ايماناً راسخاً بما كانوا يدافعون عنه . لكنه من المشكوك فيه أن يكونوا قد تفهموا اشياء كثيرة فيما أخذه عليهم الخصم ، ولا حتى النقطة التي قصدها الهجوم الرئيسي . فلم يكن لهم بقول آخر ، نوع من التوتر الداخلي ، بل نوع من التوتر الخارجي . فهم لا يدركون سوى واحد من هذين النوعين من المتجاذبين اللذين يؤثران باتجاه متعاكس على الوجدان الديني ، وقد ألقوا بكل قواهم الى ناحية واحدة . فلا عمق معتقدهم ولا اخلاص هذا المعتقد يمكن ان يكون مدعاة للشك . لكنه إذا كنا نعتبر أنه ليس هناك ثمة من دين حي بدون توتر داخلي ، فعلينا أن نقر بأن نتيجة انتصارهم الكلي إن هي إلا كارثة حلت بحيوية الروحانية في الاسلام . وهذا ما قصدت اليه حين أطلق على نظامهم اسم « المزار الاستشرافي » والغزالي يؤيدني في ذلك على الأقل ، فهذه هي التهمة التي وجهتها اليهم .

ونحن نعلم ان انتصارهم لم يكن كاملاً . إذ ان الجمعيات الصوفية قد انتشرت اكثر من اي وقت مضى عبر البلدان الاسلامية كما ضربت جذورها في المجال الاجتماعي فضلاً عن المجال الديني . فمنذ القرن الثامن للهجره (الرابع عشر للميلاد) اعتبر المسلمون السنيون ثورة ابن تيمية وحفنة من تلامذته على الصوفية ، نوعاً من الجنون . وبدأ التوتر يتراخى من قرن لآخر ليفسح المجال لنوع من التوازن . واهتمت الجمعيات بحاجات الشعب الدينية ، واطلقت الحرية للانفعالات الدينية ، إلا أن هؤلاء

الصوفيين لم يدخلوا في العموم في نزاع مع أنصار الدين الحنيف . أما علماء الفقه والسنة فقد قبلوا مختارين بأنظمة الصوفية وساهموا في حصر الاتجاهات الحلولية المتطرفة في نطاقها .

لقد بلغ هذا الاتفاق العملي ذروته في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، متميزاً بانسجام العلاقات والتأثيرات المتبادلة . وانني لست من أصحاب الرأي القائل بأن حيوية الاسلام قد خفضت الجناح تدريجياً في تلك الحقبة . بل على العكس كما أسلفت ، كانت هي الحقبة التي برهن الاسلام فيها على حيوية خارجية كبرى ، وأظن ان احد الاسباب يمكن العثور عليه في التناغم بين العلاقات الداخلية .

ولم يكن لهذا الوضع أن يبقى إذا ما جاء أمر ما يعدل كفة الميزان . لكنه ليس من المستبعد أن تنبعث عناصر جديدة ، من وقت لآخر ، في كل جسم حي ، لأنه ما من توازن يمكن أن يبقى الى ما لا نهاية . ويشترك الكثيرون في الاعتقاد بأن العناصر الجديدة التي لعبت دوراً في إخلال التوازن ، (لأن الاسلام كان يفقد وقتئذ من حيويته) هي التدخلات والهزات التي تعود في مصدرها الى أوربا . لكن هذا عين الخطأ . فالتوترات الجديدة نشأت في داخل الاسلام عن طريق تفاعل قواه الخاصة .

بامكاننا على ما أظن ، وبدون ان نتبنى نظرة تشاؤمية عن الطبيعة الانسانية ، ان نقول انه اذا توالى على جسم معين حالة من التوازن مصحوبة بارتخاء في الضغط ، فينجم عن ذلك ان هذا الجسم يصبح عرضة لاختلال شديد في ميزانه الاخلاقي . وقد رأينا أن توسع الاسلام نحو رقع جديدة في الشرق والجنوب ، في آسيا وافريقيا ، انما هو نتيجة لجهود الجمعيات الصوفية ، وان هذه الجمعيات الصوفية كانت متسامحة

احياناً كثيرة بالنسبة للأعراف التقليدية وانماط التفكير المضادة للتطبيق الدقيق لاصول الاسلام . نجم عن ذلك ان الميزان قد رجح في مجمل الطائفة الاسلامية نحو الجهة المضادة لكفة الدين الحنيف على حقيقته . وانطلق العلماء على دروب الصوفيين ، وانحط مستوى مقاومتهم إذا صح التعبير . وبدأ الفقه الاسلامي يتلاءم مع العقيدة الصوفية ، وضعفت القلعة من داخلها . وكان على الحركة التالية ان تثير ردة فعل جديدة في أجل بعيد أو قريب ، شريطة ان يظل القرآن القوة الحية في حياة الطائفة . وردة الفعل هذه ، عندما تولدت ، راحت تعبر عن نفسها بعنف وعناد .

ومن الامور ذات الدلالة ان تحدث ردة الفعل هذه في العالم العربي ، لكن ما حدث في جزيرة العرب ليس في رأيي ذا مدلول عميق . فالحركة التي كان على رأسها محمد بن عبد الوهاب في منتصف القرن الثامن عشر ، لم تكن في الحقيقة حركة عربية . فالجذور التي استوحت منها هذه الحركة تعود الى الحركة الحنبلية التي تحد كثيراً من مدى الاجماع . وقد كان ابن تيمية من أصحاب هذا المبدأ ، وظلت هذه المدرسة على قيد الحياة ، وعلى نطاق اضيق ، في الحجاز والعراق وفلسطين . وقد نسج محمد عبد الوهاب في اختياره شبه الجزيرة العربية مسرحاً لحركته عن قصد أو غير قصد ، على منوال الذين سبقوه من أصحاب الحركات الاصلاحية ممن سبقه وممن أتى بعده أيضاً . فالطريقة هي اختيار منطقة خارجة عن نطاق أية سلطة سياسية منظمة ، حيث المجال واسع أمام انتشار تعاليمه ، وحيث يستطيع في حالة الفوز ان يؤسس سلطة مستمدة من الدين بمؤازرة القبائل المحاربة . بهذه الطريقة استطاع أهل الشيعة الأوائل والامبراطوريات البربرية من مرابطة وموحدين أن يحققوا أولى

نجاحاتهم . وحقق ابن عبد الوهاب هدفه الاساسي بتحالفه مع آل سعود في معقلهم على أرض نجد .

ان نتائج هذه الحركة الوهابية الأولى كانت ولا تزال ذات أهمية كبيرة . لكنها في مرحلتها الاولى قد هزت ضمير الطائفة الاسلامية لما أبدته من عنف وقسوة لا تجاه احترام الأولياء فحسب ، بل تجاه الطقوس والمدارس الدينية الحنيفة أيضاً . فقد استرجع الوهابيون الخطأ الذي وقع به الخوارج اذ اعتبروا الاولياء من المجحفين بحق المثال الاعلى الاستشرافي ويجب حذفهم بالتالي عن قائمة المؤمنين الحقيقيين (والخوارج هم فئة المثاليين المتشبثين في القرن الاول للهجرة) . لذا فقدوا عطف السنيين ومساندتهم فجعلوهم هراطقة . وحصل ما يجب ان يحصل لكل اقلية محاربة ترفض التعاون مع اكثرية اعظم منها شأناً : فسحقت معارضتهم على الصعيد السياسي . إلا انه على صعيد الافكار اتخذت الوهابية ، بفضل الحرب التي شنتها على تسرب طقوس الايمان بالارواح والمبادىء الحلولية التي كانت تحاصر التوحيد الاسلامي ، لها مخططاً منقذاً مفعماً بالحيوية استولى على العالم الاسلامي باسره شيئاً فشيئاً .

بيد ان العنصر المحرك في الوهابية ظل طيلة القرن التاسع عشر محتجباً وراء نظام حكمه المستمد من الدين (التيوقراطي) والثوري معاً . وفتح المذهب الوهابي طريق العصيان على كل حكومة اسلامية « جاحدة » ، وحذا حذو الوهابيين في ذلك من وقعت حكوماتهم تحت السيطرة الاوروبية وتأثيرها .

ففي القرن التاسع عشر أوحى هذا المذهب لحركات جديدة في الهند على رأسها شريعة الله وسيد أحمد ضد السلطنة المغولية المنهارة ، وضد السيخ والبريطانيين . وما هي الا سنوات وفي منتصف القرن التاسع عشر

وحتى نهاية القرن قدّر لجمعية الأصلاح المجاهدة التي أسسها الشيخ الجزائري ابن علي السنوسي ان تقيم حكومة تيوقراطية في ليبيـــا الوسطى وفي افريقيا الاستوائيــة احتجاجاً على الميوعة الدينية المزمنــة لدى السلاطين العثمانيين . كما ان الجمعية المهدية تم تأسيسها في شرقي السودان على يـد محمد أحمد لتكون أداة للثورة ضد السيطرة التركية المصرية وعملائهـــا الاوروبيين . ناهيك بالاقطار البعيدة من نيجيريا وغيرها حيث اتســع نشاط الوهابية .

ان النزعة الثورية عينها هي التي كانت في أساس نشاط المصلح الكبير جمال الدين الافغاني (المتوفى سنة ١٨٩٧) ولكن بتغيير في الاتجاه له مغزاه . كان التسرب الاوروبي يشتد وقتئذ الى حد الفيضان . فعبّأ جمال الدين كل طاقته ليوقف هذه الموجة أو يردها ، تلك الموجـة التي كانت تفجر كل شيء ، وذلك بمؤازرة منظمـــة من جانب الحكومات الاسلامية . لقد زود الحركة الاسلامية بوحي وبرنامج شعبي إذ أعـــاد تأسيس قواعد الاسلام في اطارها القومي . ولكن بالرغم من ان الحركة الاسلامية اتخذت طابع العداء للتسرب الاوروبي ، فقد كان لها في الوقت ذاته الطابع الداخلي للحركة الاصلاحية . كما هاجم جمال الدين بكثير من العنف المبالغات الموجودة في الاســـلام وكذلك أخطاء الحكومات الاسلامية . وكان في أساس تفكيره ان تطهر الشعوب الاسلامية نفسها من الاخطاء والمهادنات الدينية ، وان على علماء الاسلام ان يطلعوا على تيارات الفكر الحديثة ، وان على الدولة المسلمة ان تتمثل وكأنها التعبير السياسي والعجلة الصالحة لقدسية القرآن .

وبالرغم من ان هذه المحاولات في العمل السياسي قد تبدو وكأنهـــا أنواع من الفشل اذا نظر اليها من خارج ، فلم يكن الامر دون ذلك

بالنسبة للنتائج الثابتة الراسخة في الاطار الديني . فقد نشرت هـــذه المحاولات في ارجاء بعيدة تشديد المذهب الوهابي على التعلق بصفاء العقيدة وتثبيت الاساس القرآني ، وليس مرد ذلك الى ان تلك المحاولات الجديدة قد أشاعت بين صفوف الشعب المقاولات التي تتشبث بحرفيـة القرآن ، بل لانها جعلت جماهير المسلمين من مثقفين وغير مثقفين يتفهمون مقتضيات الشريعة الاسلامية ، وكذلك الاخطار المحدقة بها . وقـــد اطلق السير محمد إقبال الفكرة القائلة بأنه لو قيّض لجمال الدين ان يكرّس كامـــل طاقته التي لا تنضب للاسلام وحده باعتباره نظاماً من المعتقدات وأنواع السلوك الانسانية بدلاً من ان يبعثره ، لكان الاسلام اليوم مرتكزاً على قاعدة اكثر صلابة في الميدان الفكري . فلو كان يقصد ، كما يدل مدار الجملة انه كان بوسع جمال الدين كما كان لديه من نظر ثاقب في تفهم المعنى الداخلي للتفكير الاسلامي والحياة الاسلامية ، كما كان بوسعه ان يعيد النظر في النظام الاسلامي ، وانا لا اكتم الصعوبة التي اجدهـا في قبول هذا الرأي .

فمرحلة اعادة التفكير في الاسلام لم تكن قد أزفت ساعتها بعـــد . فالمهمة الضرورية التي تساعد في اعادة النظر في التفكير الاسلامي ، هي العودة الى اسس الاسلام الثابتة ، بحيث يصبح بوسع الروح الجديدة التي دعا اليها اقبال ان تتمثل في المبادىء النيرة الدقيقة لهذا المزيج بأكمله . والمؤلّف الوحيد الذي وضعه جمـال الدين ، « الرد على الدهريين » ، يدل على انه لا يتمتع بتلك الطاقات الفكرية التي نسبها اقبال اليه .

فقبل الشروع باعادة تكوين المذهب الاسلامي ، كان من الضروري تصفية العنصر الديني في الحركة الاصلاحية من التأثير الانفعالي للبرنامج الثوري او القومي . تلك كانت المهمة التي قام بها اشد تلامذة الافغاني

شهرة ألا وهو المصري الشيخ محمد عبده ، في الحقبة الأخيرة من نشاطه الحي . وكان لنشاطه الفضل في فصل العقائد الدينية عن النزاع السياسي ، بحيث لا يعود هذان العنصران (رغم إمكانية اشتراكهما) يتعلق واحدهما بالآخر ، ويصبح بوسع كل منهما أن ينتشر بحرية تبعاً لمخططه الخاص . ولو استطاع الشيخ أن يجمع تأييداً اكبر لفكرته لاستطاع ان يقلب مفاهيم العالم الاسلامي وآفاقه لكن هذه العقيدة لم تقبل على علاتها من جانب الرأي العام الاسلامي ، سواء من جانب المحافظين أو دعاة الاصلاح . فقد رفض أولئك العقيدة كما فعلوا تقريباً بالنسبة لجميع أفكار محمد عبده ، جميع أفكاره مرفوضة مسبقاً ومبدئياً . أما هؤلاء الذين ينتمون الى الشيخ فلم يتفهموا أفكاره وعادوا الى حركة جمال الدين . على أن الأثر الذي أحدثه محمد عبده فلا يزال حياً ، يوالي إعطاء ثماره في إسلام اليوم ، وإن النتيجة المباشرة لنشاطه ظهرت بظهور مدرسة أساسية جديدة ، يطلق اصحابها على انفسهم اسم « السلفية » أي المحافظون على سيرة الاسلاف من أرباب العقيدة الاسلامية .

وقبل أن نتفحص الميراث الفكري الذي خلفه محمد عبده ، خليق بنا ان ننظر الى ما كان يجري في الجهة المقابلة . فلم تكن حركة الاصلاح الوهابية والفروع التي تشعبت منها الشواهد الوحيدة على النشاط المجدد في الاسلام بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . كما عرفت هذه الحقبة أيضاً نهضة الجمعيات الصوفية ، التي اتسمت بانتشار القديمة منها وتأسيس أخرى جديدة .

وخلافاً للحركة الاصلاحية السنية ، فقد كانت هذه النهضة أقل

أهمية في البلدان العربية الوسطى ، مما كانت عليه لدى المسلمين من غير العرب او على حدود الوطن الاسلامي .

وتمثلت الطائفة العربية البربرية في افريقيا المغربية والتي كانت قد لعبت دوراً مهماً في انتشار الحركة الصوفية في العصر الوسيط ، تمثلت في المكان الأول لهذه النهضة . وتأسست جمعيات جديدة كثيرة في القرن الثامن عشر في الجزائر ومراكش ، بذلت نشاطاً تبشيرياً كبيراً ، ليس في المكان الذي تأسست فيه وحسب ، بل في الصحراء أيضاً وفي أفريقيا الغربية . وحصلت إحدى هذه الجمعيات وهي الجمعية التيجانية على سمعة سيئة بسبب الحملات العسكرية التي لا هوادة فيها والتي شنتها على البلاد السوداء في افريقيا الغربية ، حيث دخلت في مجال التنافس الدعائي الى جانب الحركة التبشيرية المسالمة التابعة للجمعية القادرية ، وكانت قد تأسست منذ وقت طويل . الا أنه من الواجب ان نشير الى ان الصبغة التي اتخذتها الحركات التيجانية تلك (والتي سبقتها في افريقيا الغربية حملات « عثمان روتفوديو » ، تحت تأثير الوهابية في البلاد التي نسميها اليوم نيجيريا الشمالية) تختلف اشد الاختلاف عن الصبغة العامة التي اضفاها أئمة الصوفيين على الحركات التبشيرية . وهناك مثل نموذجي آخر تمثله حملة التوعية التي قادها في السودان الشرقي في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، محمد عثمان الأميرغاني ، مؤسس مذهب الميرغنية ، الذي لا يزال رغم ما اجتازه من مصاعب زمن تفوق الحركة المهدية ، المذهب الرئيسي في شرقي السودان .

قطع محمد عثمان البحر الأحمر في قصيّر وسار باتجاه النيل . وهناك وسط مجموعة إسلامية ، بذل جهوده في سبيل تعبئة أكبر عدد ممكن للانتماء الى الجمعية التي ينتمي اليها . ثم تجاوز في مسيرته النهر ، سوى انه لم يلق نجاحاً ملموساً قبل بلوغه أسوان . وانطلاقاً من أسوان وحتى

دونغولا ، أصبحت رحلته عبارة عن تقـــدم ملؤه الانتصار . وسارع النوبيون للانتهاء الى حركته ، وكان للهالة التي احاط بها نفسه اثر كبير على نفوس هذا الشعب ، في حين استقطبت انباء معجزاته عدداً آخر من المنتسبين . ومن غوندولا غادر محمد عثمان وادي النيـــل قاصداً « كوردوفان » حيث أقام فيها لوقت طويـــل . وهناك بدأ نشاطه التبشيري بين غير المسلمين . كانت قبائل كثيرة في المنطقـة ذاتها وفي المنطقة المحيطة بسنمار لا تزال على وثنيتها ، لذا تكللت تبشيرات محمد عثمان في وسطها بالنجاح الكبير . وسعى الى ترسيخ أثره نهائيـــاً إذ اقترن بنساء كثيرات ، ليتابع ابناؤه بعد وفاته (سنة ١٨٥٣) العمل على بقاء المذهب الذي أسسه . »

وحدثت في الهند حركات إصلاحية مشابهة على يد الجمعيات الصوفية ، لا سيا مـــع حركة شيشتي الشهيرة في العقود الاولى من القرن التاسع عشر . وقد بذلت هذه الجمعيات بدورها نشاطات كبيرة بين قبائـــل التتار في الروسيا وسيبريا ، رغم جهود الحكومة القيصرية لتنصير ابناء تلك المناطق ، والعقوبات الشديدة التي كانت تفرضها على المتنصر الذي يعتنق الاسلام .

واذا ما اخذنا بعين الاعتبار مجمل هذا النشاط التجديدي ، لأصبح من غير المدهش ان نرى اثر الوهابية الأصلية يأخذ في الخبو في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، كما تأخذ الحركات الاصلاحية بالاندماج أحيانـــاً بعضها في بعض . وكثير من المصلحين كما اشرنا في السابق ، أيدوا انشاء الجمعيات (كالسنوسي مثلا) . وكانت الغالبية الساحقة من اعضاء الجمعيات الصوفية على مذهب السنة (من الجهة المبدئية على الأقل) يتعرضون لذات التأثيرات الخارجية والداخليـة . ويمكننا ان نحصي في

غداد السنة مذهباً من النوع الذي نادى به في البنغال ، كرامات علي جوان بور (المتوفى سنة ١٨٧٣) وهو مذهب معادٍ للهندوس ، رغم اعتقاده بشفاعة الأولياء ووجوب تقديم القرابين إليهم . وإنه لمن الأمور ذات المغزى ان يكون جمال الدين نفسه صوفياً ، تماماً كما كان محمد عبده في أول ايامه .

على أنه لا يحق لنا ان نعتبر هذه النزعة (لدى كل من الجناحين التابعين للطائفة الاسلامية للتوفيق فيما بينهم وكأنها عودة الى الوضع الذي سبق قيام الحركة الوهابية . فاذا كان بين النزعة الاستشرافية والنزعة الاستدنائية ، من طبيعة كل ديانة حيث كما أسلفت ، فمن الواجب ان تؤثر كل نهضة جديدة على كل من النزعتين . وبقــدر ما تزداد آراء القادة عمقاً ، بقدر ما يجعلهم ذلك أقرب الى التطلع الى تينك النزعتين ، أو على الأقل ، الى تجنب التطرف الداعي الى إبراز إحداهما على حساب الاخرى . وهناك اثر آخر يجدر تسجيله الا وهو الاهتمام بانتاج الغزالي ، إذ بدأ كتابه الشهير إحياء علوم الدين بالانتشار في العــالم الاسلامي في نهاية القرن الثامن عشر . لقد تعمّق كل من جمال الدين الافغاني ومحمد عبده بتفكير الغزالي . ويبدو اثر الغزالي في تشديد الشيخ محمد عبده على الناحية الداخلية والحيوية في الدين .

وجاءت مناسبات خارجية أخرى تقرب بين ذينك الجناحين وتضعهما في وجه السيطرة الاوروبية على البــلدان الاسلامية وتدعوهما لمناهضة تسلل الثقافة الاوروبية وحضارتهــا المادية ، مناهضة شديدة ، زاد في حدتها نشاط المبشرين المسيحيين ، وكذلك المنافسة بين المسيحية والاسلام في الهند واندونيسيا وافريقيا . إن هذا العنصر اكثر من اي عنصر آخر سواه قد سيطر على حركة النهضــة الاسلامية المعاصرة . وينجم عن

ذلك بلبلات وتشوشات في التفاصيل تحول دون إعـــداد لائحة تامة بالحركات العصرية . ورغم ان الخلاف قد نشب من جديد بين المحافظين على اساس العقيدة وبين الصوفيين كما سيمر معنا فيما بعد ، فان هـذا الخلاف قد ظل محصوراً قدر الإمكان في جبهة موحدة ضد المسيحية . وقد تكون المظاهر خادعة في اكثرها ، كما هي الحال في معظم القضايا المتعلقة بتاريخ الفكر الاسلامي ونشاطه . والعلماء غير المسلمين ليسوا وحدهم الذين يجدون صعوبة في إرساء احكامهم . فأبطال المعركة انفسهم ليس لديهم افكار واضحة حول الموضوع ، فهم عرضة لتضليل ردود الفعل المتعاكسة الناجمـــة عن التيارات الفكرية والاحداث . كما ان اولوية المسائل السياسية هي التي تحول فضـلاً عن ذلك دون حل المعضلات الدينية بشكل رصين .

ها قد حان الوقت للعودة الى محمد عبده . فبعد التحليل الدقيـــق العظيم الذي كرّسه الدكتور شارل آدمز لتعاليـم الشيخ في دراسته عن « الاسلام والروح العصرية في مصر » ، لم يعد لي ثمة من حق في العودة الى نفس الموضوع . ففي كتاباته ومحاضراته وما أغزرهـــا عالج الشيخ محمد عبده عدداً كبيراً من المسائل ، بعضها باسهاب ، وبعضهـــا الآخر بايجاز . ويمكننا اختصار المخطط الذي وضعه أمـــام المصلحين في أربع نقاط :

١ – تطهير الاسلام من التأثيرات والعادات الفاسدة .

٢ – اصلاح التعليم العالي الاسلامي .

٣ – إعادة وضع وأسس العقيدة الاسلامية على ضوء الفكر الحديث .

٤ – الدفاع عن الاسلام ضد المؤثرات الاوروبيــة والتحدّيات المسيحيــة .

وهذه النقاط الأربع مرتبطة ولا شك فيما بينها ، إلا اننــا سنعالج كلاّ منها على حدة نظراً لمقتضيات العرض والمناقشة .

سأعمد أولا لدراسة هذه النقــاط على التوالي ومن ثم الى تخطيط اتجاهات كل من الفكر والنشاط الاسلاميين ، ليس في الشرق الأدنى وفي مصر فحسب ، بل سيشتمل البحث قدر توفر المعلومات ، على الهنــد وسائر الدول الاسلامية ، لأن هذه المسائل قد احدثت أثرها في نفوس المسلمين في جميع انحاء العالم ، تارة تحت تأثير مباشر أو غــير مباشر للشيخ محمد عبده وتلامذته ، وطوراً بدون أي أثر لهم وتبعاً لمسالك متباينة الى حد ما .

إن مفهوم تطهير الاسلام في تفكير الشيخ محمد عبده نفسه كان واسع الافق يتناول خطوطاً عديدة من خطوط التفكير والتطبيق المعاصرين . لكن النقطة التي لقي فيها محمد عبده تجاوباً سريعاً هي تلك الــتي سعى فيها الشيخ لاستئصال العيوب والمبالغات التي فعلت فعلها في حياة الشعب الدينية . فهنا وجد المفارقات الكثيرة التي تشكل الموضوع الرئيسي في هذا الفصل . وهذا ما جعله يحوز على محبة عدد كبير من العلماء السنة . فحتى اولئك المسلمون المنتمون الى الجمعيات الصوفية ، كانوا يقفون موقفاً معاكساً في وجه الجمعيات غير المنظمة ، والشيوخ الذين يتبعون الطرق القديمة مستغلين في ذلك سذاجة الفلاحين والعمال ، اذ كان هؤلاء الشيوخ يؤمنون بالارواح والخرافات السحرية ، ويدعون لتقديس « الأوليــاء » ويقومون بمبالغات كثيرة في احتفالات « المولد » . اما الحدود التي كان كل عالم يريد بلوغها وراء الشيخ محمد عبده ، فكانت تتعلق بالاحترام الذي

يكنه هذا العالم لمبدأ الاجماع . فكثيرون هم الذين قبلوا برفض تقديس الاليباء ، في حين شدد الشيخ محمـــد عبده على عدم ضرورة تقديس « الاولياء » والايمان بشفاعاتهم . وحتى في حياة الشيخ محمـد عبده ، أظهر تلامذته تصلباً في الدفاع عن تلك الافكار . فهو بالنسبة للمبـدأ كان يرفض قبول مبدأ السلطة أو التقليد بلا مناقشة كما يقال في الاسلام . وكان هذا الرأي بمثابة خشبة انقاذ للنزعة العلمانية الجديدة . الا انـه اثار في مؤلفاته المنشورة كما في كتابه عن الفقه الموحد ، الديالكتيكية العقلانية التي عرفها الفقهاء القدماء . وتطرف تلامذته ومن بينهم الشيخ السوري رشيد رضا في اتباع هذه الطريق الى حد ينطوي على دلالة . فها هم يرفضون حدود التقليد المعترف به في نطـــاق مؤسسي المذاهب الاربعة ، والاقتصار في هذا التقليد على رأي من يطلق عليهم « السلف الاكبر » من فقهاء القديم ، كما تعرّضوا للمفاهيم الحنبلية المتزمتة . وفي جريدتهم « المنار » جاء تأثير ابن تيمية يحل محل الغزالي ذي النزعـــة التوفيقية . وقد وجد جماعة المنار في ابن تيمية سنداً لهم لوقوفه في وجه فقهاء القرون الوسطى « وتجديدات » الصوفيين .

وقد اتخذ السلفيون على الصعيد الفقهي والاجتماعي طابع الحركـــة التطهيرية العقلانية ، في حين لبسوا على صعيد السياسة رداء جمال الدين الافغاني ، وانتشرت « المنار » ومتفرعاتها في اوساط التجار واصحاب الحرف ، حيث ضربت الصوفية اعمق جذورها . ونتج من جراء دعايتهم ان اعيد النقاش القديم حول الوحدانية الاستشرافية والصوفية واحتدت مناقشتهم مع الوقت كمـا اتخذت طابعاً عنيفـاً . وحصل نتيجـة ذلك خلاف بين علماء الازهر انفسهم ، الا انهم وجـدوا لهم التأييـد في اوساط اخرى .

ففي جزيرة العرب اتخذت الوهابية موقفاً مؤيداً لهم . فقد اصبـح

لهذا المذهب اهمية كبرى لما كان يتمتع به الملك عبد العزيز آل سعود من نفوذ بين المسلمين ـ وقد رأينا كيف ان الوهابية نظراً لموقفها المتطرف تجاه ثلاثة مذاهب من المذاهب الاربعة ، قد تجاوزت في ذلك الحدود الفاصلة بين السنية والهرطقة . الا ان الوهابية بشكلها الجديد ، قد اتخذت طابعاً شديد التسامح بالنسبة لموقفها السابق ، إذ شكلت في القرن الثامن عشر صورة من صور الاحتجاج الفردي وسط عالم مليء بالمفاسد . واصبحت الوهابية في القرن العشرين حركة واسعة الانتشار لا يحيط بها الاخصام لان الوهابيين تطلعوا الى ابن تيمية كما تطلعوا الى اكبر عدد من فقهاء القرون الوسطى ، فمن الطبيعي اذاً ان تبدي السلفية عطفها على مذهبهم ومفاهيمهم حتى اطلق عليها في بعض الاوساط اسم « الوهابية الجديدة . » لكن ذلك ليس من شأنه ان يرفع رصيدها بين الحنفيين والشافعيين والمالكيين في جامعة الازهر ، الذين اضاعوا سلطتهم وامتيازاتهم في مكة بسيطرة الوهابين عليها سنة ١٩٢٥ .

كما مدت يد المعونة الى جماعة المنار فئات اخرى في سائر البلدان الاسلامية ، لا سيما في شمالي افريقيا وفي الهند واندونيسيا . وتأسست في الجزائر « رابطة العلماء الجزائريين » لنشر تعاليمهم . كانت هذه الرابطة تناهض المرابطين والجمعيات الصوفية . وذهب هؤلاء الجزائريون الى ابعد مما ذهب اليه اهل « المنار » فهم فيما عدا دعاياتهم المطبوعة والشفهية قد بدأوا باحياء المدارس القرآنية الابتدائية في جميع انحاء البلاد بغية التأثير على الجيل الصاعد . وقد تكللت جهودهم بالنجاح رغم المصاعب التي لاقتها . لكن مصير الرابطة اصبح قلقاً بعد وفاة رئيسها عبد الرحمن بن باديس سنة ١٩٤٠ . وعملت فرق اخرى مشابهة ، لكنها صغيرة ، في مراكش الاسبانية ومن ثم الافرنسية . كما انه على طرف

نصف الكرة الشرقي في سومطره وجاوا بدأت روح « المنار » العصرية تنبعث في حياة الاسلام في اندونيسيا .

وفي الهند تأسست جمعية مشابهة اسمها « اهل الحديث » أي اهل السنة النبوية ، وهي جمعية لها صحفها ومدارسها ومساجدها . وهي أسبق الى الظهور من جماعة المنار ، كما انها اشد تطرفاً ضد الاجماع والمدارس السنية الأربع . ويبدو أنه ليس لهاتين الجمعيتين من علاقة منتظمة في الوقت الحاضر ، إلا ان اهل الحديث شأنهم شأن السلفية ، يشددون في مواعظهم بشكل خاص على عدم تقديس الأولياء وسائر « التجديدات » الهندوسية وغير الاسلامية .

وكان يقف الى جانب المصلحين في وجه التقاليد الشعبية ، حلفاء من نوع آخر أشد تطرفاً منهم ، الا وهم العقلانيون من متطرفين ومعتدلين ، ممن يرغبون في إدخال الروح العصرية الى الفقه الاسلامي ، كما يحاربون عقلية القرون الوسطى في الشريعة ، ويمقتون تقديس الناس « للأولياء » مقتاً شديداً . فقد أثرت الثقافة الغربية في نفس المتمسكين بتقاليد الاسلام أنفسهم ، إذ نمت لديهم كره تقديس « الأولياء » والجمعيات الصوفية . وبإمكان الباحث ان يجمع مقالات علمانية كثيرة من الأدب المصري تتناول أحابيل المشايخ وأثرهم المعنوي على الشعب .

ففي رواية مصرية حديثة ، يرد اسم الشيخ مسعود « أحد وجهاء منطقته وزعيم شيوخ فرقته الاجلاء . » ويشير الكاتب الى التناقض الكبير في حياة الشيخ مسعود ، وكذلك الى كسله وعدم قيامه بأي عمل مفيد . كما أشار الكاتب الى آيات التبجيل والاحترام التي تحيط بهذا الشيخ من جانب اتباعه من الفلاحين البسطاء .

« ماذا بقي من الضمير في صدر غرار خادع ليس لديه ثقافة ولا

له أصل ، بل عمد الى هذه الطريقة يختل بها قريبه توصلاً الى أسباب معيشته ؟! ومن هو الشيخ مسعود إن لم يكن رجلاً قضى عشرة اعوام بين جدران الازهر دون ان يتعلم شيئاً ؟ ومذ أحس اليأس من النجاح ترك الدرس للذين يكدون ويجهدون في سبيل تحصيله ، وهام على وجهه متشرداً متنقلاً بين القرى والدساكر ! لقـد تظاهر أولاً بالتقشف ، وتزيى بزي العلماء الزاهدين ، فلبس الصوف وأطلق لحيتـه وشعره ، وعاش أسير وحدته ، ولكن هذه المهنة لم تعطه شيئاً . فارتقى قليلاً ولبس عمامة عربية وخرج مدعياً انه عم للجميع وانـه يستعمل الرقى والتعاويذ ويخفف الآلام عن الاشقياء ومنكودي الطالع ، فتبعه اولئك الذين يعتقدون بأن « الشيطان عم من لا عم له !! »

ورغم ان لفيفاً من العلماء قد تجمعوا ليطلقوا صيحة واحدة في وجه هؤلاء ، إلا ان حملتهم لم تكلل بالنجاح . فتارة ما يهبط نفوذ الجمعيات وطوراً ما يعود الى الارتفاع . وإذا كانت الجمعيات قد فقدت تأثيرها على الطبقة المتوسطة ، فان هذا الأمر أكيد ، لكنه في غمـرة الصراع الناشب بين العلمانية والدين لملء الفراغ الذي ينجم عنها ، ليس بالامكان القول بأن القوى الدينية الفاعلة انما تعود الى اتجاه الوحـدة الفكرية . وذاك ان هذه المرتفعات الفكرية لا يمكن ان يقيم فيها شخص ينتمي لطبقة متوسطة ، متعطش لاقامة علاقات شخصية .

ان الصوفية قد اخلت المكان إما للجمعيات الدينيـة الجديدة وإما لتكريم النبي محمد . إلا انه لم يحدث أي تغيير في درجة احترام الاوساط الشعبية لاصحاب الكرامات . ولعل خير دليل على ذلك المسيرة السنوية

التي يقوم بها في شوارع القاهرة اعضاء الجمعيات الذين يرفعون أعلامهم ، يسيرون وسط الغبار وراء السجادة المقدمة . ليس هذا سوى دليل على حيوية الجمعيات الممثلة . وليست هي المرة الاولى التي يقف فيها اجماع العامة في وجه اجماع العلماء .



٣

مبادئ الروح العصرية

ان النقطتين الثانية والثالثة اللتين دعا اليهما الشيخ محمد عبده بقلمه ونشاطه انما تتعلقان بالتعليم العالي في الاسلام وكتابة الشريعة الاسلامية بطريقة تتفق الى حد ما مع الروح العصرية بدلاً من إظهارها على طريقة القرون الوسطى الغابرة . وتشكل هاتان النقطتان وجهين ايديولوجيين في نطاق حركة واحدة . فهما التتمة الضرورية لحملة التطهير في الاسلام، على صعيد الثقافة الدينية ، وذلك ان السبيل الوحيد للوقوف في وجه الحركات المعادية وكذلك في وجه المادية والروحانية معاً ، ان هو إلا في تثبيت تعاليم الاسلام في لغة واضحة صريحة .

والعرض الذي قدمه جمال الدين حول التربية في كتابه عن دحض آراء الماديين قد شدد على العموميات بحيث لا يمكننا تكوين فكرة واضحة عن تفكيره . اما الشيخ محمد عبده الذي عارض مثالية جمال الدين الثورية ، فقد هدف الى توسيع قواعد التعليم لا سيما في جامعة

الازهر . وفي احدى مقالاته في الاهرام سنة ١٨٧٦ وكان وقتئذ لا يزال متأثراً بجمال الدين ، شدد الشيخ على وجوب تعلم المعارف العصرية الى جانب الكتب العربية التقليدية في الفقه وفي الدفاع عن العقيدة . وما هي الا سنوات حتى استطاع ، بصفته موجهاً اللجنة الادارية في الازهر ، سنة ١٨٩٥ ان يدخل اصلاحات جديدة مفيدة . لكن جميع جهوده في سبيل توسيع البرامج قد باءت بالفشل نظراً لمعارضة العلماء . ولم يذهب حماسه سدى ، فقد عاش تأثيره في نفوس الشباب حتى بعد وفاته . وإذا كانت جامعة الازهر قد ادخلت اليها فيما بعد تعليم التاريخ والجغرافيا وعناصر العلوم الطبيعية ، فانما تم ذلك نتيجة اختمار الروح الجديدة التي بذرها الشيخ محمد عبده في النشء الجديد .

وليس من الامور الغريبة ان يكون الازهر قد وافق مكرهاً على بعض التغييرات ، التي تناولت تنظيم الدروس بدون ان نتطرق الى روحها وجوهرها . إذ يمكن ان نفهم الموقف الملح الذي وقفه الوطنيون العلمانيون والفئات ذات النشأة الغربية ، تجاه الازهر . لكن مدرسة الازهر وقد تأسست قبل ثمانية قرون ، ينظر اليها العالم الاسلامي وكأنها حارسة الشريعة الاسلامية الحقة ، لا يمكنها ان تخفض جناحها امام ثورات عابرة . فضلاً عن ان التنظيمات التي حدثت في كل كليات الحقوق الاسلامية والعلوم الدينية واللغة العربية قبل سنوات ، قد سجلت خطوة في ميدان تجديد المناهج الدراسية . ومن الامور المسلم بها انه ليس بوسع الجامعة ان ترتقي الى مستوى اعلى من مستوى أصحابها ، فطبيعي اذن ألا يضعف شأن التقليد فيها .

ان هذه الملاحظات تنطبق ايضاً على سائر المدارس فضلاً عن كليات الشريعة القائمة في المساجد في البلدان الاسلامية الاخرى ، حيث يعود اسلوب التعليم الديني الى العصور الغابرة . ومن الطبيعي أن تتأثر هذه

المدارس الاخرى ، شأنها شأن الازهر ، بالروح الجديدة ، وطبيعي أيضاً ان يحصل التحول وئيداً كما هي الحال بالنسبة للأزهر . وهكذا فان عملية قبل اوانها لا بد وان تدخلنا في مجال التنبؤ الصرف .

وكما ان المصلحين الأول قد ركزوا في البدء على المسائل الدينية ، فمن الطبيعي ان يركزوا على اصلاح التعليم العالي فيما بعد . وهذا ما يفسر لنا قلة الاهتمام التي اولوها ، عن خطأ كما نرى ، للتعليم الابتدائي ولحركة القضاء على الأمية . فاهتمامهم بالمدارس الدينية الراهنة كان يدفعهم الى الاعتقاد بأنهم بصدد إصلاح مستوى التعليم ولنتذكر انه لم يكن موجوداً في مصر ، في بداية هذا القرن ، سوى جامع الازهر وكلية دار العلوم التي تتفرع عنه . ولم يكن الناس قد تنبهوا الى ان التعليم مجزأ الى جزءين في مصر وغيرها من بلدان العالم الاسلامي وان التعليم الابتدائي والثانوي قد انفصل عن الازهر وان التعليم الذي يلي الثانوي بات يدرس في اوروبا وبيروت .

وطبيعي الا ينسى المصلحون موضوعات التعليم الثانوي . فقد شدد هؤلاء واتباعهم من بعدهم على تجنب إرسال شباب الاسلام وشاباتهم ، الى مدارس الإرساليات الاجنبية وضرورة تأمين مدارس إسلامية لهم تحل محل المدارس الاجنبية . ولم يكونوا ليدركوا ان انشاء مثل هذه المدارس من شأنه ان يجعلها مشابهة للمدارس الاوروبية ويضعف من شأن الازهر في الوقت نفسه . وهذا ما حصل بالفعل إذ ان في القاهرة اليوم جامعتين عصريتين ، ولا يزال الازهر يبذل جهوداً كثيرة للوقوف معهما على قدم المساواة .

وخليق ان نشير الى الهوة العميقة التي تفصل التعليم الديني عن التعليم العلماني في مصر ، والنتائج الخطيرة التي تنجم عن ذلك . فليس

من شأن هذا الفصل ان يبعد بين مدرسة ومدرسة وبين جامعة وأخرى فحسب ، بل نجم عن ذلك ايضاً تقسيم المجتمع الاسلامي . نشهد ذلك في المدن الكبرى حيث يقف السنيون بعنف في وجه ذوي النزعة الغربية وذلك في جميع التصرفات . من طريقة الملبس الى الغذاء الى العادات الاجتماعية والملاهي والادب وحتى اللغة .

إن وجود هذه الهوة وضرورة سدها هما اللذان بررا ظهور النزعة التجديدية . لقد سبق المصلحون العلماء انفسهم في طرائقهم الاصلاحية ، كما هي الحال لجميع الطوائف الاخرى فيما يتعلق بالاصلاح الديني ، وانني اسمح لنفسي بنشر بعض ما كتبته في مكان آخر عن الشيخ محمد عبده :

إن تلامذته هم من اولئك الذين تعلموا على الطريقة الاوروبية . وذلك من ناحيتين . أولاهما ان ما كتبه الشيخ كان بمثابة درع واقية للمصلحين الاجتماعيين والسياسيين ، فان عظمة اسمه قد ساهمت في نشر اخبار لم تكن تنشر من قبل . ثم انه قد اقام جسراً من فوق الهوة السحيقة ، بين التعليم التقليدي والتعليم العقلي المستورد من اوروبا ، الامر الذي مهد للطالب المسلم ان يدرس في الجامعات الاوروبية دون خشية من مخالفة معتقده . وهكذا انفرجت مصر المسلمة بعد كبت . فقد ساهم الشيخ محمد عبده اكثر من اي شخص آخر في خلق اتجاه ادبي جديد في اطار الروح الاسلامية .

ولا يتبادرن الى الذهن ان جميع الذين تلقوا دراسة علمانية قد اعتنقوا مبادىء الشيخ محمد عبده الدينية او انهم حافظوا على حملتهم طيلة اربعين عاماً مرت على وفاته . ففي مؤلفاته المكتوبة يلجأ الشيخ محمد عبده الى اللغة التقليدية في الفقه والجدل السنيّ . وقليلون هم الذين

استطاعوا ان يدركوا نقاط اختلافه مع لاهوتيي القرون الوسطى . وإن ما اثر على نفوس قرائه العلمانيين تلك الروح التي عالج بها مسائل العقيدة والتطبيق ، لا سيما القوة التي حارب بها التعليم التقليدي ، الذي يريد الفقهاء المنتمون الى القرون الثلاثة الاولى لظهور الاسلام ان يضعوا فيه نقطة الانتهاء ، عن طريق الاجماع ، ولا يصبح هناك اي مجال للاجتهاد .

لقد ذم الاسلام التقليد الاعمى وحرم اعتباره مادة خالصة للايمان ، كما ذم القيام الآلي بالواجبات الدينية . فالاسلام ينبع من العقل ويقع كله تحت الادراك ، ووقف في حبه للآراء المرتجلة ، وحمل على دعاة الجهل معلناً ان الانسان لم يخلق ليكون مقوداً باللجام ، بل كان مطبوعاً على انصياعه للعلم والمعرفة ، ومفطوراً على الاستطلاع ودراسة الدنيا ، يستخرج الامثلة الناطقة في تاريخ الغابرين . والاسلام ينهانا عن التمسك بما جاء به آباؤنا ، ويعلمنا التفكير والاعتماد على أنفسنا بعد الاستفادة من سير الماضي والاتعاظ بالاحداث التي طوتها اسداف التاريخ ، وهو ايضاً يطلق العقل من سلاسل قيوده ويحرره من المحاكاة العمياء التي كبتت نشاطه وحدت من حيويته ، ثم يقيمه حكماً يقضي بالقسطاس المستقيم ، ويقرر بما أوتي من حكمة وفصل .. فليس للعقل ان يقف خاضعاً إلا امام الله وحده وإلا امام اصول الدين التي نزل بها القرآن .. أما فيما عدا ذلك من حدود وقيود فما من حاجز يحول دون نشاطه ، وما من قوة تمنعه من التأمل فيما يعيش في ظله .

إن أثر هذه الاقوال على الاجيال الصاعدة ، تلك الاجيال التي تشدد على وجوب إعمال العقل في مجال عمله ، كان يزداد قوة بقول الشيخ بأنه ليس هناك من خلاف بين الديانة وبين العلوم الطبيعية ، وأن القرآن يأمر الناس بالدراسة العلمية ، « وان واجبنا الأول هو ان نسعى بكل قوانا وجميع قدرتنا لنشر العلوم في بلادنا . »

إن الحظ المشجع في كل ذلك بالنسبة لدعاة التحرر في الاسلام هو رفض السلطات الدينية ثم تلك الضمانة بأنه لا يوجد خلاف بين الاسلام والعلم ، وهذه الضمانة وذاك الرفض لا ينجمان عن طريق علمنة التعليم بل هما من صميم الشريعة الاسلامية ، وهذا ما يحرر هؤلاء الدعاة ممن يسمونهم متزمتو الازهر » ، ويسمح لهم بالصمود في وجههم .

لكن هذا الفاصل بين التعاليم العلمانية والدينية هو الذي ادى لهذه النتيجة الخطرة : اي ان مبادىء الحرية اتخذت تأويلاً يختلف اختلافاً كبيراً عن تفسير الشيخ محمد عبده . فرجل الدين « يعرف الحدود » التي « يسمح فيها الدين » باستعمال العقل . أما بالنسبة لمن يلقى تعليماً علمانياً فانه يرى في هذه التفسيرات اثراً كبيراً لذاتية مفسريها . وهكذا نرى القطيعة تزداد بين كل من التعاليم الدينيه والعلمانية بازدياد انتشار هذه الأخيرة . ولندع الآن الاتجاه العقلاني الصرف الذي لا يعترف بأية عقيدة دينية (وهذا الاتجاه موجود رغم ضآلته في البلاد الاسلامية) لكي نهتم فقط بهؤلاء الذين ظلوا على ولائهم للاسلام وهم الاكثرية ، فنرى أن الحركة الفكرية قد انتشرت بصورة متوازية مع الفكر الغربي في القرن التاسع عشر .

ولا يمكننا ان نقدم في إثبات ذلك افضل من محاضرات البروفسور . ك. ك. ج. ويب حول « الديانة والتفكير العصري » . يقول الكتاب

انه في القرن الثامن عشر استند اخصام الديانة المسيحية الى ثلاث فرضيات .

١ - ان الله الذي يمكن إثبات وجوده بالطرق العقلانية هو كائن استشرافي متميز كل التميز عن العالم الذي اوجده عن طريق إرادته .

٢ - تحافظ الديانة المسيحية على بقائها وأنها تزول بزوال الكتابات التي تقول بأنها نابعة من إرادة الله وغايته وهي بالتالي (إذا ما فهمت على حقيقتها) عديمة الخطأ .

٣ - والجزاء الاخير الذي يأتي به الدين إسعاد المرء في الآخرة او عدم اسعاده .

وتشكلت في القرن التاسع عشر آراء جديدة لدى المثقفين حول هذه النقاط . إذ حلت محل اللاهوت العقلي الذي هدمه كانط ، الطريقة الجديدة في الدفاع عن الدين الا وهي وعي الوجدان الإلهي في النفوس البشرية . إن هذا الاتجاه لاعتبار الله استدنائياً لا استشرافياً قد قوي مع مبدأ التطور السائد في ذلك العصر . فضلاً عن ان تطبيق هذه الفكرة التطورية (وهي لا تمت بصلة الى مذهب الاصطفاء الطبيعي لداروين) على الحياة الاجتماعية والثقافية ، شجع على انتشار مفهوم جديد للتاريخ ، ينطبق على الكتب الدينية من يهودية ومسيحية . وهذا المفهوم التاريخي يقضي بالنظر الى كل نظام فكري بالنسبة للنظام الذي سبقه اي للمكان الذي احتله في التاريخ على اعتباره مرحلة من مراحل التطور المستمر . وهكذا نرى ان الكتب الدينية تعبر عن وقائع جاءت في عصرها وهذا ما يميزها عن الوقائع الحديثة . « فمجرد ان التوراة اتى على ذكر بعض الاحداث ، لا يكفي لاثباتها وتقييمها دينياً . كما

ان ما نراه صحيحاً وحقيقياً من ناحيـة أخرى ، لا يفتقر الى ما هو ضروري لجعله غرضاً من اغراض الايمان او قاعدة من قواعد التطبيق ، طالما اننا لم نجد له النمـط الخاص به ، » هـذا على الرغم « من ان قيمة التوراة التي لا تحدّ سواء من الناحية الاخلاقية او الروحيـة او الدينية » ، لا تزال مقبولة لدى العقول المؤمنة . كما انه من ناحيـة ثالثة ، نرى ان عودة الفكر الاوروبي الى المفهوم الاغريقي القائل بأن الحضارة حسنة بحد ذاتها ، قد اضعف اهتمام البشر بحياتهم الآخرة ، وحضهم على مواجهة الامور على وجهين نوعاً ما . وإن المحاولات التي جرت للقضاء على ثنائية وجهات النظر هذه ، عن طريق البحث عن القيم الدينية في داخل هذا العالم وحضارته وليس في خارجها ، إن هذه المحاولات قد اتحدت بالاتجاه الشامل الى الاستدناء والايمان « بالتقدم » ، ناموس التاريخ البشري .

ومن الامور غير المجدية ان نتابع النقاش حول ردات الفعل الحديثة للتفكير المسيحي ضد اللاهوت الاستدنائي . فهذا لا يدخل في نطاق موضوعنا . وإن ما وددت الإشارة اليه هو ان المواقف السنيـــة في الاسلام متوازية مع مواقف الاوروبيين في القرن الثامن عشر تجاه الديانة المسيحية ، كما وان انتشار العلمانية في البلدان الاسلامية طيلة المئة سنة ، قد جعل مثقفي المسلمين عرضة لنفس التأثرات التي زعزعت التفكـير الغربي بالنسبة للمسائل الدينية . واذا ما اعتبرنا ان نفس العلـل تؤدي الى نفس النتائج من الواجب إذن ان ننتظر قيـــام نوع من التحول المباشر في التفكير الاسلامي . فـــالى اي حد يمكننا ان نتحدث عن هذا التحول .

سأعمد في سبيل الاجابة على هـذا السؤال الى عرض انتشار الروح

العصرية ، في مصر أولاً ومن ثم في الهند . كما واننا علينا ان نتحدث عن تركيا وفارس ، بالنسبة لفائدتها الداخلية وكذلك قصد المقابلة . الا ان أوجه الثورات العصرية لما تبحث بعد في هذين البلدين ، لذا أرى من الأفضل عدم التعرض لهما كيلا اعتمد المواد السطحية والأحكام الراهنة .

ارى من المستحيل العثور على كاتب عربي مسلم وقف موقفاً مشابهاً للمفهوم الذي تحدث عنه البروفسور ديب في القرن التاسع عشر من الأسباب التي تبرر ذلك ان القليل القليل من العرب قد تناول هذه الموضوعات ، اللهم الا رجال الدين والمبشرين المسلمين . كما انه يصعب البحث عن امر كهذا في كتابات العلماء أنفسهم ، لأن هؤلاء لم يتأثروا بالافكار العلمانية وبالتفكير الاوروبي الحديث .

ولعل في هذا يكمن الفارق الرئيسي بين الغرب المسيحي وبين العالم الاسلامي . ففي حين ان رجال الدين انفسهم في الغرب هم الذين يعطون للعقيدة الدينية شكلاً جديداً ، وفقاً للأفكار الفلسفية والتاريخية السائدة ، لا يمكننا العثور على نشاط مشابه بين الفقهاء المسلمين ، الا على نطاق محصور جداً ، كنشاط الشيخ محمد عبده الذي اشرنا اليه . فموقف غالبية العلماء السنيين يشبه الموقف الذي وقفته سلسلة اصحاب الرتب الكاثوليكية الرومانية تجاه الموضوع نفسه في الحضارة الغربية . وهذا الموقف يقضي برفض قاطع لا يرد لكل تسامح بشأن العلوم والفلسفات الجديدة . فليست هذه الامور بالنسبة اليهم سوى أهواء وترهات وأحلام شيطانية تساور المجانين . فقبل ألف عام واجه أسلافهم هجوم الفلسفة اليونانية وهم لا يزالون على موقفهم . فلو كان الاسلام كما يرون ، وحياً إلهياً ، فان التاريخ سيعيد نفسه . ولا بد للقوى المادية التي قضت العناية الإلهية في حكمتها بتسرب الضلال اليها حيناً ما ، من ان تتراجع القهقرى بلا

ريب . فالاسلام لا يحتاج الى تقريظ ، ولا الى الرجوع الى تفسير القرآن ببساطة ، ولا ان يترك ميراثه من التقاليد والشرائع . فحين يقوم دعاة الاصلاح للدفاع عن المؤسسات الدينية التقليدية ، نرى انه حتى فئة المحافظين لا ترى ضيراً في الرد على تقاريظهم ، حتى ولو تعارضت مع نمط التفكير القديم .

وليس مدعاة للدهشة ان تعتبر غالبية علماء المسلمين ان الغرب من أرباب المادية المحضة . فهم يجهلون ما هو وراء المظاهر الخارجية للحضارة المادية في الغرب ، ويحكمون عليها بالنسبة لأثرها على الحياة الاسلامية وكتابات المسلمين ، آثار لا تمت بأية صلة للثقافة الغربية . ورغم الدعوة الملحة التي قام بها الشيخ محمد عبده لاقناعهم باللجوء الى العلوم ونشرها ، فإن التعليم الازهري لا يزال يعلم الطلاب لمحات موجزة جداً حول ميدان العلم والفكر . ولم يدخل نظام اللغات الاخرى في برامج التعليم الا قبل سنوات قليلة . ويمكننا ان نأخذ فكرة عن مدى خطورة الحالة ، اذا ما رأينا انه من الصعب السماح بنقل كتاب اجنبي يمت بصلة الى الفكر والفلسفة نقلاً أميناً . واذا ما احدث هذا العمل فعلاً ، فان هذه الترجمات تأتي غير مفهومة ، الا بالنسبة لاولئك الذين يستطيعون تمثلها ذهنياً بشكلها الاوروبي . كما وانه علينا ان نعترف بأن المعلومات الفلسفية والعلمية لدى الطلاب الازهريين رغم سطحيتها لا تفوق غالبية الطلاب من حملة الشهادات الثانوية وكذلك الجمهور الذي يقرأ .

لذا نرى الحركة التجديدية لا تمت بصلة لغير المثقفين العلمانيين ، وهذا اذا وضعنا على حدة حنابلة « المنار » من الوهابيين الجدد . ولكن كيف يمكننا ان نقيم محتواها اللاهوتي ؟ نادراً ما تظهر هذه الحركة في الكتب والمقالات ، رغم انعكاسها في ردود العلماء على العلمانيين لكنه

بوسعنا ان نتأكد ان الفقهاء يشوهون في مناقشاتهم آراء الذين لا يقفون في صفهم ويغيرون مضمونها بغير أمانة . وان تشريح حركة فكرية عامة لمن الامور الشديدة الصعوبة . لكن اثر دعاة التجديد قد ذهب أبعد من ذلك إذ رفضوا تحديد موقفهم ورأيهم . فبدلاً من ان يتخذ المجددون لانفسهم تياراً فكرياً يرتكز على أسس سليمة وعقلية ، راحوا لافتقارهم الى مذهب ينتمون اليه ، ينزلقون في متاهات فردية ، ويغوصون في مخاطر خفية .

على انني سأغامر بعرض خلاصة عامة . لم يكن للثقافة العلمانية اثر بعيد في زعزعة الاسس اللاهوتية في الاسلام . فبقدر ما حاربت الثقافة العصرية نزوات الصوفية وانحرافاتهم ، فانها ساهمت في تقوية النزعة الاستشرافية السنية . وإن تحليلاً دقيقاً (ودقيقاً جداً) لا بد وان يكشف لنا ان الاستشرافية السنية لاتعتمد إلا على شكل من الايمان المبهم بالله وإن ارتكزت على التعبيرات الاسلامية التقليدية .

كما وان المبادىء النسبية أو التطورية ليست من ناحية أخرى غريبة عن التفكير الاسلامي . سنعود الى ذلك في حديثنا عن آراء المسلمين بالتاريخ . ولكن لنقل منذ الآن أن العقيدة الاسلامية التي تتعلق بالديانات المتلاحقة التي يفوق جديدها قديمها نضوجاً ووعياً ، ان هذه العقيدة قد أعطت التاريخ مفهوماً جديداً . وفي ذلك تقول الشريعة الاسلامية بأن القرآن هو الوحي الاخير الكامل ، وهذا يعني ان التطور التاريخي قد وصل الى نهايته مع القرآن .

كما ان الاصلاح الوهابي هو ايضاً برفضه « الاضافات » و « التجديدات » العائدة للقرون الوسطى والحديثة أيضاً ، قد فتحت الباب أمام الدراسة النقدية للمؤلفات التي وضعت في القرون الوسطى عن السنة والشريعة .

واصبحت تلك الدراسة بالنسبة للمجددين سلاحاً تبريرياً لا يستغنى عنه ، رغم ان استعماله لم يكن حاذقاً (كما سنرى فيما بعد) . فبامكاننا ان نرى الى أي حد قد طرأ تغير على « علم السنة » في العصر الوسيط ، حين امر مجلس علماء الازهر سنة ١٩٤١ إعداد مجموعة جديدة لكافة الأحاديث « الصحيحة » ، فضلاً عن مجموعة للأحاديث المغلوطة المسماة (بالاسرائيلية) ، والتي نجدها في ذيول التعليقات القديمة . وهذا العمل يقتضي بلا شك دراسة نقدية للكتب التي كان الجميع يعترفون بسلطتها الى حين قريب .

ولم يدخل القرآن بخلاف السيرة في مجال النقد التطوري . سوى ان قلة ضئيلة من المفكرين الهنود وبعض الاشتراكيين العرب قد تجرأوا على الشك بأن يكون القرآن غير كلمة الله ، وان كل ما ورد فيه صحيح وحق وشرعي .

ذلك كان الموقف الفقهي الذي وقفه المجددون إذا ما نظرنا الى الامور من خارج ، وهو موقف يختلف أشد الاختلاف عما كنا ننتظره بعد تحليلات الاستاذ ويب . لكنه رغم هذا التوافق الخارجي نرى ان الحركة العلمانية وتغيير العالم القديم قد خطت خطوات بعيدة . لكنه من من غير الحق ان نعتبر هذه الحركة مستوردة بأكملها من الغرب . ففي كل حضارة متطورة ، بما فيها الحضارة الاسلامية في العصر الوسيط ، نعثر على نوع من العلمانية على درجات متفاوتة ، وهي اما تكون صريحة واما سرية . والعلماء انفسهم قد ساهموا في نشر العلمانية لأن أثر الجمعيات الصوفية هو الذي حارب بصورة رئيسية الروح العلمانية بين الطبقات المثقفة ، في العالم الاسلامي . والعلماء بإضعافهم هذا الاثر لم

ينجحوا في انشاء اثر مكانه ، الا بمقدار ما ساهموا به في المجتمعات الدينية الجديدة التي سنتحدث عنها بايجاز .

وهكذا فان التأثيرات العلمانية التي تسربت من الغرب دخلت الى بيوت نظيفة ، تحملها العلوم على انواعها ، والاقتصاد السياسي والادب الغربي ، فضلاً عن الاثر الذي احدثه التعليم العلماني على نوعية الحياة الاجتماعية القديمة ، وكذلك انتشار وسائل النقل والصناعات المدنية وغيرها من انواع التسرب الغربي . ومن الملاحظ انه في العالم العربي لم تدخل الفلسفة الغربية الا قليلاً ، بخلاف ما هي الحال في الهند . ولم تصطدم الاستدنائية للفكر الغربي بالتيار الاستشرافي الاسلامي المسيطر ، بصورة واعية . فلا اظن ان عربياً واحداً او مصرياً يتمسك بقراءة كتب اللاهوت الغربي ، كما ان دراسة الفلسفة الغربية في الجامعات المصرية ليست شديدة الانتشار .

لهذا فانه يستحيل على المسلم الذي يتلقى تعليماً علمانياً على النمط الغربي ان يتجنب اثر التفكير الغربي ، يظهر في نشاطه الثقافي . واذا لم يتخذ هذا الاثر شكلاً دينياً فانه يوحي للمرء باعتناق قيم انسانية او غيرها ، تنطلق من الحضارة الغربية ولتطبيق مفهوم التطور دون اكتراث للحدود التي يسمح بها الفقه الاسلامي بقول آخر ، ان التعليم الغربي يحض العالم الاسلامي نوعاً ما على اعتبار الاشياء من وجهتين اثنتين ، شأن مجتمعنا الغربي ، حتى ولو كانت هذه الثنائية مقنعة الى حد ما بالايمان السني . من هنا اذن دخل التفكير الاسلامي نوع من التوتر جديد ، الا ان المسلمين لم يدركوه ادراكاً تاماً ، لذا يصعب عليهم ان يحددوا خطوطه .

ولا يتبادرنّ الى الذهن ان دعاة الثقافة الغربية هم جميعاً من ذوي

التفكير العلماني او المعادي للدين ، هذا وان كان عدد كبير من المثقفين يهملون القيام بالوجبات الدينية . ولا يتناول بحثنا في هذا الفصل اولئك الذين اصبحوا علمانيين بصورة نهائية ويرفضون جميع الموجبات الدينية في الاسلام . فمعظم اولئك الذين يطلق عليهم القرآن اسم « الضالين » ، لا يهموننا كثيراً ، فهم يكونون قضية تتعلق بالمجتمع الاسلامي ، قضية الاخلاق السائدة في مجتمعنا نحن ايضاً ، تطرح حين يكون الايمان بالثواب والعقاب الازليين في الحياة الآخرة قد وضع جانباً ، او انه خلا من كل اهمية . وبوسعنا ان نتعرف على خطورة هذه القضية في مكان من الغرب المسيحي ، اما في الشرق الاسلامي فالقضية لا تكاد تظهر بعبارات دقيقة حتى وقتنا هذا .

ان عناصر القضية ليست متشابهة في كل من الديانتين ، نظريا ، لان المذهب الأخلاقي في الاسلام يرفض كل نوع من انواع النفعية . الا انه لا يمكننا ان ننفي رغم ذلك ان الخوف من العقوبة قد احدث تأثيراً رادعاً على غالبية جمهور المسلمين . والبراهين كثيرة في مصر كما في تركيا على وهن الاخلاق التي تنجم عن ضياع عقيدة دينية فعلية . والهجمات العنيفة الكثيرة التي يشنها العلماء على هذه المظاهر هي ابعد ما تكون عن الاقناع لانها تعتمد اكثر ما تعتمد على الايمان بهذه العقوبات لتتخذ لنفسها اثراً أبعد وكثيراً ما توضع المخالفات العادية لقانون العادات التقليدي في مجموعة الخطايا الحديثة . وكل ما وصل الي ان جماعة المنار وحدها قد اجرت بعض المحاولات للتعبير عن مبادىء الاخلاق الاسلامية على شكل قيم اجتماعية . لذا اقترح تحديد صفة « المجددين » وحصرها بأولئك الذين يهتمون بدينهم ، اهتماماً عميقاً في بعض الاحيان ، ولكنهم غالباً ما يشعرون على درجات متفاوتة انهم يواجهون تحدي العقيدة التقليدية والتزمت الذي يتذرّع به المحافظون لتثبيت المؤسسات الاجتماعية

التقليدية في العالم الاسلامي . والمسائل المختلف عليها انما تتعلق بصورة رئيسية بالواجبات العملية والمؤسسات الاجتماعية في الاسلام ، في نظر غالبية المجددين . ولا يوجد سوى شخص او اثنين شذّا عن القاعدة ليرفعا النقاش الى مستوى الفلسفة ، حيث تبطل المجازات القديمة التي تعبر عن عقائد الاسلام (وهي مجازات ولا تزال مقبولة وحية في نفوس المحافظين) ، ولكي يستنبطا بالنتيجة مجازات جديدة تتفق بشكل دقيق مع نظرتهم الموسعة للعالم . وانهم بعملهم هذا انما يبددون بعض الاجزاء من الديني الاسلامي ، لان تلك ديانة مرتبطة الى حد ما بمجازاتها .

ولا نجد حتى الآن الا في الهند وفي تركيا نوعاً ما ، مجددين شرعوا بأعادة النظر في أسس الشريعة . اما في الامكنة الاخرى فان المجدد لا يختلف عن المحافظ لاهوتياً الا بمقدار ما يبين تبريراً جديداً للاسلام تبعاً للخطوط « التجديدية » السطحية نوعاً ، والتي من شأنها ان تسترعي انتباه القارىء السطحي « في روحه التجديدية » وحين نعود في الفصل القادم الى النظر في المحتوى الديني لهذا التبرير ، سنرى انه موجه على الغالب ضد المسيحية اكثر منه ضد السنية المحافظة . الا ان كثيراً مما يبدو وكأنه جدال ضد المسيحية انما هو في الواقع تبرير موجه نحو المسلمين من اهل الشك . فان غرض المبررين هو ان يبرهنوا على مصدر الديانة الالهي وعلى نمط العيش الاسلامي بغية اقامة وتقوية قواعد اخلاقية تستطيع ان تقف في وجه الغارات العلمانية الفعالة . ورغم انه بامكاننا ان نندد بالروح العدائية للمسيحية التي ينطوي عليها هذا التبرير ، فخليق بنا في رأيي ، ان نتطلع الى الغرض الحقيقي بعين العطف . فالمهم هو اخلاص النية في تلك الجهود لحصر شر مستفيض وللحفاظ على روح الاحترام والحس الاخلاقي الداخلي الذي نسميه « صوت الضمير » .

الا انه ونحن نهتم بالروح العصرية ، علينا ان نتجنب المبالغة في امر

انتشارها واهميتها . كما وانه علينا ألا ننقص من شأن قـــوة الاسلام المحافظ وتأثيره . ففي البلاد العربية ، فيما عدا مصر نرى هذا الاسلام المحافظ يسيطر في كل مكان . فروح التجديد نادرة ، فيما عدا المدن الكبرى ، في سورية والعراق أو بين مسلمي افريقيا المغربية . حتى في مصر ، نرى العلماء يراقبون بحذر النشاطات التجديديـــة ، مستعدين للأطباق عليها اذا ما تجاوزت قليلاً الحدود التي فتحها لهـــا الشيخ محمد عبده .

ان الحماس للسنية التقليدية بجذافيرها انما يستنـد ، كما بوسعنا ان نعرف ، الى اعضاء مجمع العلماء أنفسهم . فحين نشر الشيخ عليُ عبـد الرازق في سنة ١٩٢٥ شرحاً يطالب فيه بالغاء الخلافـــة والفصل بين الشؤون المدنية والقانون الديني ، صدر قرار اجماعي عن مجمع علماء الازهر يتهم الشيخ باعتناق آراء مخالفة للشريعة ، ويخلعه ويعلن انه غير كفؤ للقيام بأية وظيفة دينية . وفي سنة ١٩٣٠ نشر شيخ آخر هو محمد أبو زيد طبعة من القرآن ضمنها ملاحظات ينتقد فيها الشروحات القديمة ويفسر اللجوء للخوارق بصورة طبيعية بحتة . ورغم ان غايـة الكتاب كانت تشجيع الجيل الجديد على دراسة القرآن ، فقد صادرت الشرطـــة الكتاب ، وصدر أمر بمنع الكاتب من الوعظ او اقامـــة الاجتماعات الدينيـــة .

ولم يفلت الاساتذة العلمانيون من تلك الحملة على الهراطقة . وهكذا فأن تهديم الشعر الجاهلي من جانب الدكتور طه حسين الشهير وهو احد كبار العلماء العرب في جامعة القاهرة الحديثة ، قد أثار موجـــة من الاستنكار . كما وبوسعنا ان نورد اخبار حملات مشابهة موجهة ضـــد أساتذة مغمورين في مصر ، لمجرد قيام الشبهة عليهم . لقد حاز شيوخ الازهر في وقوفهم ضد الحركات التجديدية على تأييد جماعة المنار ، دون

ان يرضوا بذلك على كل حال ، لأن عنف هؤلاء لم يأل جهداً في اثارة الشعور الشعبي ضد المذنبين وحمل السلطات الازهرية والمدنية احياناً ، وكانت تتهرب ، على معاقبتهم بشدة .

ورغم ان شيوخ الازهر قد مثلوا دور القيّم على الاخلاق العامة ، فقد تنبهوا كيلا تتسم السنة بطابع الرجعية ، وحرصوا على الظهور بمظهر « التجديديين » و « العصريين » الى حد ما . وهكذا فمن الملاحظ ان كلاً من المجددين والمحافظين لا يناصبون بعضهم البعض العداء ، باستثناء بعض المتطرفين . ان سبب هذا الاعتدال وتجنب اللجوء الى العنف من الطرفين ، انما مرده فضلاً عن الضغط الخارجي الذي اشرنا اليه ، الى روح التسامح والتفهم الخاص بالاسلام .

حتى ان هذا الروح قد قاد كلاً من الجانبين للتعاون في مجال من اهم المجالات في العصر الحديث ؛ اعني تلك الجمعيات الدينية او الحلقات الدينية التي حلت محل الجمعيات الصوفية بين الطبقات المتوسطة من ابناء المدن . ان هذه الطاقة التجديدية نفسها راحت تبحث عن مخرج لهذا الحماس الفردي ، وها هي تعثر عليه في الجمعيات الجديدة (جمعية الشبيبة المسلمة) وجمعية التوجيه الاسلامي الخ .. وكثير من هذه الجمعيات يدين بقوته وطاقته الى اعضائها المنتمين للطبقات المثقفة بصورة خاصة فضلاً عن الفروع الموجودة في سورية والعراق وكذلك في غالبية المدن المصرية . وصحيح ان هذه الجمعيات انما تتميز بالمظاهر الخارجية للدين اكثر مما تتميز بالروح الدينية الداخلية ، الا انها تحتل في الوقت الحاضر مكانة خاصة في الحياة الدينية لهذا الشرق المسلم لانها اداة تبريرية حديثة ووسيلة لتثبيت سنة العبادة .

وحين نتجه الى الهند ، هذا المركز الحيوي للتفكير الاسلامي ،

سنجد فيها خطوطاً عديدة تذكرنا بمصر ، واخرى تنبىء عن تطور يجري تبعاً لخطوط مختلفة . فالهند لها ازهرها ، الا وهو دار العلوم في ديوباند المتمسك بالمذهب المدرسي وبسنة العصر الوسيط ، الا انه بمقدار ما هو يناضل لألغاء « التجديدات » واعادة الاستشرافية الصرفة . وللهند ايضاً مصلحوها السنيون المتحررون ، ممن ينتمون لمدارس عدة وهم متحررون بمقدار ما يوافقون على تحسينات صغيرة بغية الاستجابة لضغط شروط الحياة العصرية .

وفي الهند مؤسسة نموذجية هي ندوة العلماء في لوكنو التي اسسها محمد شبلي الملقب « بالنعماني » (المتوفى عام ١٩١٤) . والهدف الذي قصده شبلي هو ادخال النقد الادبي والتاريخي في الاسلام الهندي . كما سعى الى حل مشاكل الفلسفة العصرية على ضوء التفكير الاسلامي . رغم ان المحافظين قد نسبوا اليه لجوءه الى الطرق العقلية البحتة . ولعله المعادل الهندي الاقرب الى الشيخ محمد عبده ، رغم ان اندفاعه لم يحمله على نقل الفقه الكلاسيكي نحو الروح العصرية اكثر مما حمله على الرجوع نحو السنية المتحررة ، وذلك رداً على ما كان يعتبره تجديداً علمانياً مبالغاً فيه : وحركة المنار التي تعتبر نفسها اصلاحية مع كونها في الاساس تقليدية ، يبدو ان مقابلها الهندي ليس اهل الحديث فقط بل ايضاً « حركه السراط » التي لا اعلم عن نشاطها شيئاً سوى ما ورد بايجاز في كتاب السيد ولفرد سميث .

وعرفت الهند فيما عدا ذلك اتجاهات في التفكير ذهبت الى ابعد ما شهدناه في الشرق الادنى . واسباب ذلك عديدة . فالتعليم العالي على النمط الأوروبي يعمل في الهند قبل ان يعرفه الشرق الادنى بوقت طويل كما يتناول من أبناء الشعب قسماً يزيد في عدده عن مصر . فكثيرون من المسلمين العلمانيين المثقفين مدينون لهذا التعليم بثقافتهم .

ولعل هؤلاء يمثلون نسبة مئوية تزيد على النسبة الموجودة بين الطبقات المثقفة في الشرق الادنى الا ان عددهم اكثر ارتفاعاً كما ان عدد المسلمين المثقفين ممن يحتلون مراكز رفيعة في طائفتهم كقادة او كأساتذة هو اكبر ايضاً في الهند . كما ان وضع المسلمين الهنود المستقل والحرية النسبية التي ينعمون بها بالنسبة لتدخلات الحكومة يضعهم في مأمن من نتائج تفتيش السلطات الدينية ورقابتها ، ويشجعهم على التعبير عن فلسفتهم الدينية الخالصة بحرية اكبر . وهكذا فان الروح التجديدية في الهند تشكل حركة علمانية يقوم عليها موظفون ورجال قانون وملاكون واساتذة جامعات يقفون جميعاً في وجه العلماء المحافظين والجمعيات الصوفية .

هذه الواقعة تبرر للوهلة الاولى مواجهة السيد سميث للحركات الاسلامية العصرية في الهند من الزاوية الاجتماعية الاقتصادية الى درجة ان ناشره قال « انه يحول الايديولوجية الدينية الى مفهوم طبقي يشدد عليه باستمرار » ولو وضعنا الوقائع التي يدرسها في غربال التحليل المذهبي الدقيق الذي تتخذه عقائدية شبابنا الاشتراكيين ، لما دهشنا اذا رأيناها تحتوي على القليل من الحبوب والكثير من الزؤان .

ورغم انني لا استطيع ان اجاريه كلياً في نقده الهدام ، فإن ذاك الباحث في الشؤون الاسلامية الذي ينتقل من الشرق الادنى الى الهند لا بد ان يلاحظ فيها صبغة سياسية اعمق تكتنف الحركات الدينية . واذا كان لهذه الحركات شكل اجتماعي او اجتماعي اقتصادي قابل للتجديد فهذا لا ينفي اخلاص القادة في ذلك كما لا ينفي تلك الصفة عن الجمهور الهندي وبخلاف ما يجري في البلدان العربية ، لا يمكن للإسلام في الهند ان يتحرر من واقع انه نشأ قبالة الغالبية الهندوسية الوفيرة العدد وهذا ما يدخل في الضرورة معطيات سياسية واجتماعية

الى مضمار الحيــاة الدينية . يضاف الى ذلك ان سلسلة المفاوضات الاجتماعية والعنصرية ضمن الطائفة تحض على الاعتبار بأن المواقف الدينية تنطبق فيها بشكل دقيق على مختلف طبقات المجتمع . وبما ان التركيب الاجتماعي للطبقات المثقفة قد تأثر كثيراً بالتربية والافكار الانكليزية في في داخل اطار الادارة البريطانيــة ، فمن المحتم اذن ان تكون « الايديولوجيات » الدينية في الهند المعاصرة مكيفة على درجات متفاوتة سواء بالانجذاب او الكراهية تجاه الافكار البريطانيـــة . والادارة البريطانية .

وبما ان المبدأ الاساسي للعصرية ينحصر في المطالبــة بحرية دراسة المصادر وتطبيق الفكر الحديث على تفسيرها ، دونما اهتمام بالنظريات التي جاء بها الفقهاء الاقدمون او رجال القانون الاول ، فإن الحركات التجديدية هي على العموم شخصانيــة وفردية تتلاءم اقل من غيرها مع الحركات التي ترتكز على السنة ، مع كل منظمة . والمــيزة الواضحة التي عرفت بها الحركة الهندية المجددة الاولى التي قادها سيد احمد خان (المتوفى عام ١٨٩٨) هي طابعها النظامي . وهي مدينة بهذا النظام لتأسيس كلية عليكرة عام ١٨٧٥ التي تحولت عام ١٩٢٠ الى الجامعة الاسلامية التي تطلعت الى مزج التعليم الديني بالدراسات العلمية الحديثة . وان تشديد مؤسس هذه المدرسة على البرهان عن حقيقة الاسلام نظـراً « لملاءمته للطبيعة » قد ادى الى اعطائها اسم مدرسة نيشاري . وقد اعرب جمال الدين الافغاني عن سخطه على تلك المدرسة في كتابـــه « الرد على الدهريين » اذ قال :

الكلية النيشارية جذر الفساد ومصدر السوء والشرور وستكون سبب خراب البـــلاد . والنيشاريون يبدون لاعين المجانين والسفهاء كالامناء وكالحجج العلمية ، مع ان الغاية التي تكمن وراءهم تتلخص في

توسيع حدود الخيانة . وهم ينخدعون بالالقاب والصيغ الفكرية فيدعون انهم قادة ، وانهم رؤساء ، مع انهم يتخبطون في اسفل دركٍ من الجهل وفي ادنى درجة من سوء الفهم » .

على الرغم من الهجمات العنيفة التي شنها العلماء المقاتلون ، فقد ازدهرت مدرسة عليكرة واصبحت الاساس الذي انطلقت منه ، بصورة مباشرة او غير مباشرة غالبية الاشكال الاخرى للروح التجديدية الهندية .

ان مبدأ « ملاءمة الطبيعة » لم يكن يعني في الواقع في تفكير السير سيد احمد خان اكثر من اتجاه عقلاني ورفض لمبدأ العجائب وبلغت هذه المدرسة في اقصى تطرفها حدود المبالغات الكثيرة واللامعقولة ، وقد نغفل اكثرها ، الا انني اورد مثلاً مأخوذاً ، ليس عن كتاب هندي ، ولكن عن شاعر عراقي هو جميل صدقي الزهاوي ففي إحدى قصائده المنشورة عام ١٩٣١ تحت عنوان ثورة في الجحيم يقص علينا اولاً الامتحان الذي اجري له بعد موته من قبل الملاكين منكر ونكير اللذين يأتيان – حسب العقيدة الاسلامية – لزيارة ارواح الاموات في القبر واستجوابها يقف الشاعر بجرأة في وجه متهميه كما يدل المقطع التالي :

قال من انت وهو ينظر شزراً قلت شيخ في لحده مقبور
قال ماذا اتيت اذ كنت حياً قلت كل الذي اتيت حقير
قال ما دينك الذي كنت في الدنيا عليه وانت شيخ كبير
قلت كان الاسلام ديني فيها وهو دين بالاحترام جدير
قال من ذا الذي عبدت فقلت الله ربي وهو السميع البصير
قال ماذا كانت حياتك قبلاً يوم انت الحر الطليق القرير

قلــت لا تسلني عن حيــاة لم يكن في غضونها لي حبور
كنت عبــداً مسيراً غير حر لا خيــار له ولا تخييــر
ما حبوني شيئاً من الحول والقدرة حتى ادير مـــا لا يــدور
كان خيراً من الحجارة تثوي حيث لا آمــر ولا مأمـــور

وفي الجيل الذي جاء بعد السير سيد احمد خان اعد جماعــة من المثقفين وعلى رأسهم الشيعي سيد أمير علي تبريراً جديداً وإيديولوجية تحريرية ، حلت بالنسبة لآلاف المسلمين بل بالنسبة للملايين منهم ، محل أشكال الايمان التقليدية ، ليس ذلك في الهند وحدها بل في جميع انحاء العالم الاسلامي . وسيتاح لنا فيما بعد ان ندرس هذا التبرير بالتفصيل . والروح التجديدية في الهند لم تتخذ منذ ظهورها مركز ثقل معين .

فالنزعات السياسية والاجتماعية التي هزت الهند منذ بداية القرن قد أحدثت ردود فعل معاكسة في الأفكار الدينية العائدة للطائفة الاسلامية وأثارت فيها تجمعات جديدة . ومن بين هؤلاء القادة ، بل من اشهرهم على الصعيد الثقافي كان السير محمد اقبال الشاعر الفيلسوف بين سنة ١٩١٠ و ١٩٣٨ عام وفاته . الا ان اقبال نفسه نظراً لمتناقضاته وتشوشاته قد اسهم في زيادة الترجرج والنزاعات الداخلية الفكرية .

ولعل إقبال يشكل أهم صورة للطائفة الاسلامية الحديثة ، لكنه الصورة المخيبة للآمال الفكرية . كان بداية حياته شغوفاً بالفلسفة فدرسها في انكلترا والمانيا . وبعودته الى الهند تسلم مهمة رجل القانون ليؤمن استقلال بلاده . وأخذ يعبر منذ سنة ١٩١٥ عن تفكيره في سلسلة من الاعمال الشعرية التي حازت على تصفيق المسلمين المثقفين الشباب .

وفي سنة ١٩٢٨ قدم عرضاً منظماً لفلسفته يقع في ست محاضرات حول اعادة بناء التفكير الديني في الاسلام الحديث . سنعمد في الفصل اللاحق لتحليل هذه المحاضرات وسنكتفي بالقول الآن انها اول محاولة تامة لأعادة بناء اللاهوت الاسلامي على قاعدة استدنائية .

ورغم ان إقبال كتب غالبية قصائده بالفارسية ومحاضراته بالانكليزية لتبلغ أكبر عدد من السامعين فأنا لا أري أن أعماله قد لاقت رواجاً خارج الهند .

ويبدو لي أن قصائده مليئة بالمتناقضات الغريبة ، على الرغم من ان تلامذته حاولوا ان يستخرجوا منها نوعاً من النظام . ويشدد في مذهبه على ضرورة يقظة المسلمين من سبات الماضي الذي يكبلهم فيطورون شخصيتهم ويوسعونها ويعدون العدة لظهور الانسان الاعلى . لكنه في خطته تلك ، تارة ما كان يدعو لاشتراكية مبهمة وطوراً لأطاعة المثل الاجتماعية في الاسلام :

إي انت الذي انعتقت من العادة القديمة .

زين قدميك مرة أخرى بنفس السلسلة الفضية الدقيقة ؟

لا تشك في أن القانون قاس .

ولا تتجاوز الأنظمة التي أتى بها محمد .

وإقبال هو المدافع المتحمس عن الثقافة الغربية التي تأثر بها ، إلا أنه يهاجم جميع المؤسسات والمنظمات الغربية على اعتبارها أموراً مشينة . وهاجم فكرة القومية على الرغم من ان شعره تحول الى النشيد الوطني الهندي ، كما دافع عن إقامة دولة الباكستان بصوته وتعليمه .

وعلى الرغم من ذلك فإن إقبال لم يستطع ان يتجاوز الفكر الصوفي .

إن الطريقة المثلى لتقدير إقبال هي اعتباره الرجل الذي قبل مختلف الاتجاهات والتيارات الفكرية التي شغلت العالم الاسلامي في الهند . فمزاجه الشاعري جعل منه مرآة لكل ما يعتري النفس من رومنصية ليبرالية ، وميول اشتراكية لدى الشباب ، وتوق الى انشاء الجامعة الاسلامية تحت لواء رئيس قوي بعيد للاسلام مجده السياسي .

إن كل مسلم في الهند ناقم على الواقع الديني او الاجتماعي او السياسي ، كان بوسعه أن يجد في شخص إقبال ناصحاً يدعوه للتحرر عن طريق انعتاق نفسه .

لهذا نشأت « لجنة إقبال » في لاهور ، ولهذا تناولت الأقلام إقبال بعد موته ، في مقالات وكتب حول آرائه ونظرياته . أما فيما يتعلق بما خلصت اليه آراء إقبال فسنصل اليه في حينه .

فضلاً عن الروح التحررية المنقطعة النظير في الرسائل والتأملات العصرية ، من محافظة سنية ، واسلامية اجتماعية ، والتعصب اللاديني لدى الحركات الرجعية اللاحقة (التي تستخدم الاسلام كشعار سياسي وطائفي) ، فالهند هي التي انتجت طائفة اسلامية بوسعنا ان نقول انها ناجحة .

فقد اتخذت حركة الأحمدية شكلاً تحررياً سلمياً ، تفتح أمام الذين فقدوا ايمانهم بالاسلام طريق العودة ، فمؤسسها ميرزا غلام أحمد ، لم يكتف باعتبار نفسه مهدي المسلمين ومسيح المسيحيين بل اعتبر نفسه أيضاً تجسيداً لكريشنا . وبعد وفاته في سنة ١٩٠٨ ، انفصلت عنه العناصر المتحررة وانضمت الى سائر العناصر الاسلامية المتحررة الاخرى .

وبفضل النشاط الذي بذلوه في كل من الهند وانكلترا وأميركا

وافريقيا الوسطى والشرقية والغربية ، حاز هؤلاء الأحمديون في لاهور على احترام واعتبار كبيرين ، في حـــين ظل المحافظون ينظرون اليهم بعين الحذر بسبب اساسهم المشكوك فيه بالاضافة الى تحررهم .

وأخذ الأحمديون الأصيلون « القاديانيون » يقومون بنشاطات تبشيرية في انكلترا وأميركا كما في الهند . فلكل فرع مسجده في ضواحي لندن لا تقتصر ضيافته على الهنود وحدهم ، ولكن على العرب أيضاً والفرس والأفغانيين وسائر المسلمين ، حتى الوهابيين .

لكن الأحمديين القاديانيين ظلوا في الهند طائفة منفصلة ، بمساجدها الخاصة ومدارسها ومحاكمها وسلطتها المذهبية ، أي خلافة مؤسسهـــا وتندلع الخلافات من حين لآخر بين المذهب الأحمدي والمسلمين ، الامر الذي نتج عنه مقتل عدد من المبشرين الاحمديين في الافغان . لكنـه إذا أخذنا كل شيء بعين الاعتبار نجد أن الاحمديـين لا شأن لهم في الهند . فهم لم يستطيعوا اكثر من إدخال بعض الروح الجديدة في أشهر المناطق تأخراً في افريقيا المسلمة .

٤

الدّيانة المتجدّدة

ان النقطة الرابعة في البرنامج التجديدي هي كما قلنا في دفاع الاسلام ضد التأثيرات الاوروبية والهجمات المسيحية . ويبدو أن أول هذين الهدفين غير معقول ، أليست الروح العصرية في قسطها الأوفى نتيجة التأثير الأوروبي الذي نعرف انه عميق في أكثر الأحيان ؟ هذه النتيجة العكسية لا يخفى على المحافظين ، الأمر الذي يزيد الحذر الذي يحيطون به كل نشاط تجديدي حتى ولو كان يرمي الى الدفاع عن الاسلام ، الا أن أولئك الذين يتميزون عن المجددين من ذوي الروح العصرية لا يرون أكثر من تناقض ظاهر في الامر .

وأظن أن غالبية العصريين يجيبون عن وعي أو لا وعي على هذا الهجوم كالتالي : « ان التفكير الغربي المعاصر لم يصنع من تيار متمازج واحد ، على كل مسلم ان يعتبره معيباً في اساسه . فهو نتيجة تيارات عديدة غالباً ما يتناقض بعضها بالبعض الآخر . في هذه التيارات ما

هو عقلاني ، يشتق من المبادىء المجردة التي لا تعترف بصحتها . ومنها ما هو ديني ، سوى انه مسيحي صرف ، يشتق من مذاهب لا نعترف بها نحن المسلمين . ومنها ايضاً ما هو نتيجة التفكير الصرف الذي ينطلق استدلالياً من الخارج ، من المقومات المثبتة تجريبياً ، والتي لا يتناقض مطلقاً مع تعاليم القرآن ، كما وأن لاهوتيي القرون الوسطى فكروا بطريقة مختلفة .

انه لواجب على جميع المسلمين قد فرضه القرآن يقضي بدراسة الاشكال الجديدة للفكر ليبين كيف يقبلها القرآن ضمنياً بغية ربطها بقواعد العقيدة الاسلامية ليتوصل بفضلها للبرهنة على خطأ المفاهيم العقلانية والمسيحية ومنع هذين التيارين من التأثير على ايماننا . وبدون هذا المجهود ستمحى الثقافة الاسلامية بلا مقاومة تحت تأثير المادية الغربية التي لا يرى رؤساؤنا الدينيون خطره المحدق » .

اشرت في الفصل السابق بصورة عامة الى الحدود الخاصة بالقسم الاكبر من الدفاع الحديث ، الحدود التي يمكننا ان ننعتها بأنها مفروضة على ذاتنا من ذاتنا . اما الآن وقد وصلنا الى نقطة الاتصال بالمواقف التجديدية بحد ذاتها ، فقد كنا منذ البدء امام ضعف عميق الجذور بصورة أشد ، ومهما كان جهد الحركات التجديدية مشكوراً فلا بد لنا من الاشارة الى ان غالبية هذه المحاولات التجديدية انما تدهشنا وتسترعي انتباهنا بطريقة معالجتها للاحداث ، فعدم التوافق سائر كلياً .

فقد عرفنا جميعاً في لغتنا مؤلفات مكتوبة تضع فينا شعوراً يجعلنا اما ان نعتبر الكاتب عاجزاً عن التصرف بمعداته واما ان تكون الطريقة مزيفة منذ البداية لانها تهدف لاستنتاج وضع مسبقاً . واذا اعطتنا هذه

الاعمال التجديدية شعوراً كهذا الشعور فهذا امر طبيعي اذا ما فكرنا لأن التجديد يفترض ثورة في مبدأ المعرفة ذاته .

هناك بون شاسع بين الافكار القديمة والعصرية حول طبيعة المعرفة فالمعرفة في رأي نظريات الاسلام القديمة لم تكن عبارة عن استكشاف للمجهول بل عن طريق جمع « المعلوم » بصورة آلية ولم يكن المعلوم شيئاً متغيراً او متطوراً بل هو « أحد المعطيات » الازلية .

وطبيعي اذاً ألا يستطيع كل انسان ان يمتلك المعرفة باكملها . بل ان هناك ثمة كمية محددة من المعارف يمتلكها هذا الشخص او ذاك الى حد ما .

ينجم عن ذلك ثلاث نتائج رئيسية . اولاها ان المعرفة ليست عنصراً ديناميكياً من عناصر التفكير بل هي كتلة صلبة لا تتحرك ، هذا « في مجال العقيدة » من شأنه ان يؤدي الى نوع من المبدئية التي تخنق الحركة الثقافية المستقلة تحت عبء السلطة كما لتحطم النتاج الخصيب لفقهاء المسلمين في القرون الوسطى .

والنتيجة الثانية انه لا شيء يمكن اعتباره قديماً قد عفا عليه الدهر او جديداً ايضاً ، ما لم يكن مأخوذاً بعين الاعتبار من جانب المعارف الراهنة . ولعل هذا المفهوم للمعرفة المغلقة على ذاتها هو الذي جعل علماء الغرب في القرن التاسع عشر يعتبرون ان الاسلام لن يكتب له البقاء لعدم قابليته لتقبل الافكار الجديدة .

أما النتيجة الثالثة فهي ان نمط اكتساب المعارف لم يكن عن طريق التحليل والاستدلال والاختبار ، بل هو تكديس للمعارف المعلومة آنفاً او استخلاص النتائج من المعطيات التي يقرها العرف .

وقد برهن المجددون والمصلحون على ان الاسلام ليس نظاماً متجمداً ، يمكن اعتباره عائقاً في وجه التقدم الفكري ، وأن بالإمكان اهمال الحدود المترمتة الناجمة عن معارف اللاهوت . بيد انه ليس من السهل ان نزعزع المفاهيم التقليدية التي غرستها في نفوس الطلبة وحتى في نفوس الجامعيين التعاليم التقليدية في غالبية البلدان الاسلاميـــة ، فبالنسبة لمعظم الطبقات المثقفة ، تعتبر المعرفة شيئاً معلوماً اكثر مما تعتبر شيئاً علينا ان نتعلمه . بل علينا ان نجدها في بطون الكتب بدلاً من ان نبحث عنها عن طريق المجهود العقلي والجسدي .

فليس للمعرفة أي طابع ديناميكي ، بل تعوزها القوة لأنها لا جسم لها بل أجزاء مجزأة . كما تسيطر عليها أيضاً فكرة السلطة . على انه من باب الالتباس ان تعتبر السلطات الاسلامية تماماً كالسلطات . وذلك لأنه ليس لدينا قرائن ذهنية من شأنها تميز هذه عن تلك .

يشدد من قوة هذا الالتباس الاثر الذي يعززه التيـــار الديني الآخر في الاسلام .

وإذا كان السنة قد اسهبوا الى حد المبالغة بشرح مفاهيمهم الضيقة الحرفية حول المعرفة ، فان الصوفيين قد بالغوا بدورهم بتفسير النصوص تبعاً للحدس الصرف . ومهما عظمت قيمة التجربـــة الحدسية في الدين فهذا لا يبعد تسرب الخلل في الدقة إن في الجوهر او في التعبير .

وإذا ما تذكرنا الروح الذرية التي تميز فيها الخيال العربي ، الذي أتينا على ذكره في الفصل الأول ، سوف لا نفاجأ بأن التفكير الاسلامي الديني يتبع نوعاً من الانتقاء الشخصي وافتقاره الى روح التركيب الموحد

وكرهه المستديم اللجوء للتحليل . وذاك لأن المعرفة الموضوعية التحليلية تتنافى ونظرة الصوفيين للتجربة الروحية .

يبدو لي أن كلا من هذين النظامين قد اتبع الموقف ذاته بالنسبة لكل ما هو موجود خارج الاطار الذي سجن فيه . فتارة ما تحذف هذه الانظمة عن طريق براهين معقدة ثم لا تلبث ان تختفي عن مجال النظر . فكل ما يخالف الشريعة السنية من شأنه أن يهمل حتى ولو أثبته القرآن . وكل ما يعكر صفو المثالية الشخصية لدى الصوفي ما هو إلا وهم خالص .

لا شك أن هذا الموقف قد تعثر على مثله في بلادنا . فهذا دأب كل منتم للأحزاب السياسية أو مشترك بالصحافة ونوادي المناقشة في الحياة الخاصة . ونحن نغفل مقدار جدة البحث العلمي المطبق على التجربة . ونحن نعلم مقدار التميز الذي يبرز في ابحاثنا من تاريخية وأدبية مهما كنا منصفين ، لا سيما في مجال السياسة التي تهز المشاعر .

لهذا أرى أن تنظر بعين التسامح نحو المجددين المسلمين . ولنأخذ بعين الاعتبار جدة دخول النهج التحليلي في عالم التفكير الاسلامي . وصعوبة تحرر هذا التفكير من سيطرة الذرية والسلطة منذ آلاف السنين . لقد احتاج عالمنا نحن الى اربعة قرون ليألف هذه الثورة في مفهوم المعرفة وهذه الالفة ما برحت مؤقتة . فلا يمكن ان تتم عبر جيل أو جيلين .

والمناهج الحديثة أدخلت نوعاً ما من خارج . فهي لم تنبعث من صميم العادات الداخلية تدريجياً وعلى مهل . ذلك الانبعاث الصادر عن الأجيال

التي تعايش الافكار الجديدة . فكل ما يتأتى عن اتصال بسيط لا بد وأن يبقى كذلك .

ومن الامور السابقة لأوانها ان نعتبر هـــذا التجديد الذي ورد على ألسنة المجددين المسلمين بصورة غير مركزة من شأنـــه ان يصل الى نتيجة مؤلمة .

فلا زلنا الآن نواجه البداية وليس لنـــا الحق ان نهزأ من قاطرات جورج ستفينسون لأنهـا ليست بمستوى قاطراتنـا . وعلينا ألا نرى في هذا التوازن المختل سوى دليل على مرحلة الانتقال التي يمر فيها التفكير التجديدي . كما انه علينا ألا ننسى اننا نواجه دفاعاً وان كل دفـــاع متميز بطبيعته .

فمهما قال المدافع ، لا بد له من ان يدافـــع عما اعتبره حقيقة . والمدافع المسلم يدخل الميدان حاملاً في نفسه هذا الاعتقاد بأن القرآن هو كلام الله بحرفيته وبأن المسيحية شاذة ومخطئة .

ومن الخطأ الاعتقاد بأن المسلم يقبل خلاف ذلك شأنه شأن المسيحي الذي يحافظ على حرفية عقيدته . وإنه من الأخطاء الفادحة التي يقـع فيها الجدليون المسلمون كأن يعتبروا الموحد المسيحي وكأنه اصبح مسلماً .

وإن ما يهمنا في الدفاع الاسلامي الحديث ليس كونه دفاعاً صرفاً ، بل تهمنا الطرق التي تتبع في البحث . قلت ان هذا الدفاع موجـــه بالدرجة الاولى ضد سائر المسلمين للابقـاء على ايمانهم الداخلي بالاسلام . وإنني اخصص هذه التسمية للأدب الذي يرمي الى هذا الهدف . فالأدب الموجه بالدرجة الأولى ضد المسيحيـــة وضد هجمات المبشرين المسيحيين

سأسميه أدب « الجدال » ، والواقع انني سأوجز الحديث عن الكتابات الاسلامية التي تتعلق بالجدل .

فمن الامور المسلم بها ان تحذو هذه الكتابات حذو الدفاع في عنفها ومبالغتها . يزيد شيئاً في معلوماتنا عن التجديد الاسلامي معرفتنا بأن الجدليين المسلمين شأنهم شأن غيرهم من الجدليين سلكوا اتجاهات منمطة .

فالى اي جمهور يتوجه المدافع المجدد . طبيعي ان يوجه كلامه في البدء الى الجمهور الذي يقرأ أي الى أقلية من المسلمين حازوا على التعليم الثانوي او الابتدائي العالي إذ لا خطر على الأمي المسلم والقروي من فقدان إيمانه .

إن الجمعيات الصوفية من نظامية وغير نظامية تهتم بحياة المؤمن الدينية أو أن امام جامع القرية او الخطيب المتجول هو الذي يأخذ ذلك على عاتقه . لذا فان الحركات التجديدية لا تدخل محيط الأرياف أبداً إلا من خلال هؤلاء أنفسهم .

في غير هذا المحيط يتوجه المدافع التجديدي في حديثه الى الشباب وتلامذة المدارس الى جميع الطبقات المتوسطة وجميع اصحاب الحرف . وبين هذه الفئات يمكن ان يتزعزع الايمان الديني إما عن طريق تأثير الثقافة الغربية وإما بسبب مكننة الحياة العصرية وإما نتيجة الدعايات المختلفة التي يقوم بها مبشرون او عقلانيون او شيوعيون . وليس بالامكان المبالغة في الحديث عن الخطر فبدون هذا الدفاع ستزداد حتماً نسبة الملحدين والجاحدين في صفوف الاسلام .

فبعد ان تجاوز الاسلام كونه موطناً صرفاً للعقيدة الدينيـة واصبح نمطاً للحياة يجر وراءه تقليداً عميق الجذور ، امتد الدفاع المجـدد الى مجمل المذاهب والمؤسسات التي تتعلق بالاخلاق والطقوس والى تقاليـد الاسلام بصورة اجمالية يحتاج الدفاع عن المؤسسات الى كثير من الجهد في بعض المناسبات لأنها تقع في مجال الهجوم داخلياً وخارجياً وهـذا الفصل سيكتفي بمسائل العقيدة تاركاً ما يتعلق بالمؤسسات والتاريـخ للفصلين التاليين .

التجديد هو بالدرجة الاولى وجه من أوجه التحرر الغربي . يمكننـا إذن أن ننتظر من هذا الاتجاه لدى المجددين أن يكون بمثابة تكريس عصري للقيم التحررية والانسانية .

لم يقولوا في البدء أن الاسلام قد عارض هذه الافكار لكنهم ما لبثوا أن أعلنوا ان الاسلام يضعها باسمى أشكالها وأرقاها .

وقد ساهم نشاط الإرساليات بتعزيز هذا الموقف الى حد تحديـد نقاط العقيدة او التطبيق التي يجب ان تتبع بصورة خاصة . وقـد ادعى المبشرون أكثر الأحيان او تذمروا من أن المصلحين يأخذون أفكارهم وقيمهم من المسيحيين يبنون بواسطتها إسلاماً جديداً على « النمط المسيحي » . وفي ذلك يقول ولفرد سميث بحق :

« أجل لم يكن القسم الذي استقوه « مسيحياً » خالصاً ، ولكنهم قد أخذوا كثيراً من القيم التحررية الانسانية والبرجوازية التي يمليهـا العمل في اوروبا منذ القرن التاسع عشر . وتلك القـيم مختصة ، في الأصل ، بالمسيحية ، كما هي ملتصقة اليوم ، بالاسلام . ولم تكن في العهد « الاقطاعي القديم » مضافـة الى واحد من هذين : لا إلى

نصرانية القرون الوسطى ولا إلى الاسلامية الهندية في القرن الثامن عشر » .

وقد أشارت الارساليات إلى هذه النقطة باعتدائية خشنة ، ونسيت أن هناك مجتمعات لا ترى في « النصرانية » شيئاً معقولاً ، ولا مفاهيم تؤثل وضعاً سليماً لـ « هذا العالم » ولا إيماناً بالتقدم في العلم أو الثقافة ، لان قواعدها لا تتركز على الاصول بمقدار ما تعتمد على مجموعة الاحوال الشخصية ، أو لان المسيحية رمزت الى شخصية يبتدعها اكثر مما عنت أعماله وسننه ، أو لانها ليس لها منهج وهلم جرا .

فاذا لفت نظر الارساليات إلى هذه المجتمعات فانها ستجيب ان الدين الذي كان متفوقاً في القديم ليس مسيحية « حقيقية » ، كما يؤكد المسلم العصري أن الاسلام في مطلع القرن التاسع عشر او اسلام القرية العصرية ليس اسلاماً « حقيقياً » وكما تقول الارساليات الحديثة ان الدين الجديد « المتأثر بالغرب » التابع لمدرسة « عليكره » ليس باسلام « واقعا » ... »

وكما أن الحركة التجديدية في الهند ومصر قد تفرعت من أصل متشابه في نفس الجذع السني ، كذلك الافكار الموجهة للدفاع التحرري في الهند ، (التي حللها المستر سميث بعمق) فهي تشبه عملياً تلك الافكار التي كانت بمثابة ركيزة للمؤلفات الاسلامية العربية الحديثة وإن كانت لا تعبر تعبيراً واضحاً ، فالمؤلف الهندي سيد أمير علي لا سيما في كتابه « روح الاسلام » يحتل في مصر مكانته بين دعاة التجديد الكلاسيكيين ، رغم نزعته الشيعية ولغته الانكليزية .

لقد ظهرت هذه المواد بمثابة براهين على شكل مقالات وفصول ومحاضرات وكتب ، قد يكون غالبية الكتاب ليسوا على علم مباشر

بمؤلفاته بل إنهم لا يعرفون مصدر بحوثه . إلا أن سيد أمير علي قد أسهم أكثر من غيره ، بإعطاء المفهوم التحرري الجديد شكله المحسوس والمادي . لا شك ان هذا المفهوم الجديد قد اكتسب تأييد الفئات المجددة ووقف في وجه المحافظين وما يدعون اليه لاعتبار المؤسسات الاسلامية التقليدية طابعاً نهائياً ملزماً .

فقد توصل من هذه الناحية أن يبلغ هدفه بل إنه حمل العلماء المحافظين على قبول بعض مواقفه والدفاع عنها . وهنا نصادف وضعاً غريباً آخر ، فغالبية العلماء المحافظين يعرفون عما يدافعون (كما في العصور الوسطى) ، إلا أنهم يجهلون ضدَّ من يقومون بدفاعهم . فضلاً عن أن المدافع الذي ينتمي للطبقات المتوسطة ، لا يدرك الاسلام الذي يدافع عنه إدراكاً واقعياً ، بل هو يدافع عوضاً عن ذلك عن بناء خيالي جديد تبعاً لخطوط تحررية يظن بحرارة أنها من تعاليم النبي محمد . بقي ذلك أن أياً من الفرقتين لا يمكنه أن يعيد التفكير بالمحتوى الديني للاسلام .

لقد أشرت آنفاً إلى أن الاسلام بحاجة إلى اناس يشابهون أولئك الذين أعادوا تركيز المسيحية . وإن ما يزيد في هذا الضعف كون المحافظين أنفسهم يدركون أن الهيكل اللاهوتي القديم في طريق الخراب .

لذا يدع المدافع الجديد المسائل الاساسية جانباً ليركز على موضوعين اثنين : كمال القرآن وشخصية محمد . هذان هما الموضوعان القديمان اللذان ألفهما الاسلام . والكتاب المعاصرون يعملون على إخراج أدب مسهب يعود الى القرون الاولى . لكن ما هو جديد هو الالحاح الذي

يعالج به هذان الموضوعان وكذلك الاتجاهات التي اتسعت بها المواضيع القديمة .

إن اعجاز القرآن هو مذهب رئيسي في القرآن منذ بدايته الاولى فأصالة نصه رغم القراءات العديدة قد قورنت بالتحريف الذي حصل للكتابات الدينية المسيحية واليهودية . وإن بقاء القرآن على ما هو لدليل على القوة الإلهية . لكن الاجيال المسلمة الحاضرة بحاجة للمزيد . بحاجة أن يبرهن لها ان لا شيء فيه مخطىء او قديم ، وأن التفكير العلمي او التاريخي الحديث لم يؤثر عليه بشيء لكونه عرضاً كاملاً ونهائياً لقضايا الكون ، وإلا تعرض للتهديم إذ اكتفى المدافع بالقول أنه كلام الله الحرفي . إن ما هو مطلوب هو إعادة تفسير القرآن على ان يشير هذا التفسير بمجمله الى حقيقة القرآن المادية عوضاً عن حقيقته الروحية .

يتخذ هذا التفسير الجديد أشكالاً عديدة أهمها إيجاد نصوص قرآنية تعتبر من باب العلوم العصرية . فالبعض يفسر الجن مثلاً « بالمكروب » إنني لا أشارك كلياً بالسخرية من هذا التفسير شبه العلمي . فليس هذا اكثر مدعاة للضحك من المحاولات التي قام بها رهباننا للتوفيق بين « سفر التكوين » والجيولوجيا أو المحاولات الأكثر شيوعاً والتي تدعو لتفسير حقائق الدين بتعابير علمية شعبية . فالمسلمون المثقفون ينظرون الى كل ذلك نظرة مشابهة لنظرتنا . وليس هذا على الأرجح سوى مرحلة دفاعية لم تعش اكثر من فترة .

لكن ما هو أكثر رصانة هو وضع الآلة التفسيرية القديمة جانباً . إن هذا البناء الهام قد بني بكثير من العلم تبعاً للسيرة « المدنية » ومبادىء

المذاهب الأربعة وشروح الأسفار التاريخية ومن بينها الكتب الدينيـة اليهوديـة .

لكن حرفية هذا الاتجاه ، لا سيما فيما يتعلق بأوصاف الجنة والنار ، وكذلك الاسهاب في الحديث عن العجائب يشكل مانعـاً لدى الروح التحررية الجديدة . فالسيرة التي نتحدث عنها حين نتناول شخصية محمد بالتحليل لم يرفق بها كثيراً من جانب هؤلاء المجددين ، إذا ما عارضت أفكارهم . حتى ان العلماء الاوروبيين قد قدموا لهم وسائل لتحطيمها . فهم يشعرون بحريتهم في تفسير ما يحلو لهم ويضربون عرض الحائـط بقصص المعجزات التي وردت في الآيات القرآنية .

وليس المجددون وحدهم هم الذين نهجوا هذا المنهج ، فالسنيون انفسهم قد لاحظوا ان التفسيرات التاريخية القديمة من شأنها ان تهـدد المفهوم السني للقرآن ، وتجنباً لذلك قد ألفوا الشروحات القديمة للآيات القرآنية مطلقين عليها اسم « الاسرائيليات » أي الأساطير اليهودية . ففي السورة « ٣٨ » من القرآن ترد قصة داود (مستقاة من السفر الثاني الاصحاح الثاني عشر لصموئيل) عن الفقير والنعجة .

فشارحو القرون الوسطى قد زادوا في النص القرآني استنـاداً الى سفر العهد القديم . وهذا ما أدى لادخال قصة « بيت سبع » (التي لم ترد في القرآن) ، رغم القول بأن داود قد تاب وطلب غفران الإله . فكلمة الانبياء هي من جوهر العقيدة الدينية في الاسلام .

وقد روى مفسر شعبي رأيه على الشكل التالي :

إن القصص المروية في القرآن عن الماضين من النـاس لم تستعمل إلا

للتأديب وضرب المثل ولم تكن سيراً لترجمتهم المفتعلة ولا تاريخاً لواقعهم ولا ملهاة للقارىء . وكثير من الاشخاص لم يكتفوا بقبولها وسائل إعداد بل اثقلوها بالتفاصيل التي تتضارب مع الهدف الاصلي .

وبعض المفسرين افتتنوا بهذا الفساد وفسحوا المجال لمثل رواية تلك القصص ، على ان أصل الرواية يرقى الى اليهود الذين أسلموا ولم تخلص نياتهم ولا تم هداهم أو إلى مسيحيين أو منشقين يبحثون عن ختل المسلمين او يسعون الى بذر الشك في نفوسهم لتفرقتهم وإيقاعهم في جدال عنيف .

وبعد ان أهمل المفسر الرواية راح يفسر التاريخ من عندياته وحسب هواه وعلى صعيد خيالي صرف ثم انتهى الى تأكيد عصمة الأنبياء وعصمة داود خاصة ، « الذي كان من رفعة القدر مما يتنافى مع شهواته الجسدية وارتكاب الآثام التي يعزوها اليه رواة القصص » .

كما يمتاز الاسلام العصري بصفته الاخلاقية الثانية ألا وهي الشعور الديني على شخصية محمد . وهذه الصفة ليست ناتجة عن المجددين وحدهم فجميع المسلمين يشتركون فيها .

والواقع ان تكريم محمد هو عنصر لاحق بالاسلام . فتكريمه مدرج في كلمة الله وفي شهادة الايمان « لا إله إلا الله محمد رسول الله » والصوفيون أيضاً لهم تقديس خاص لمحمد يتنافى مع سعيهم للاندماج بالذات الإلهية لولا ان هذين الاتجاهين قد وفق بينهما عن طريق معرفة فلسفية بالطبيعة الإلهية .

والمدائح النبوية توقظ أصداء كثيرة لدى علماء السنة . ولم يستنكر هذا التركيز على شخصية محمد سوى الاستشرافيين المتطرفين . فالوهابيون

الأولون مثلاً ، قد وضعوا هذا النوع من العبادة في باب « البدع » مشددين على ان محمداً ليس اكثر من انسان .

لقد ساهم عنصران في توسيع النظرة الصوفية الى شخص النبي . ويبدو لي ان السيد ولفريد سميث كان على كثير من الهوس بايديولوجية الطبقات حين يتخذ برهان فردية المجتمع الرأسمالي ليؤكد الرأي القائل بأن « الديانة المتحررة تركز على شخص ما أكثر مما تركز على الله » . فهذه النظرة الصوفية كما رأينا قد سبقت الاسلام التحرري .

فالبرهان الاساسي الذي أبغي إيراده يشدد على تثبيت المذهب الاستشرافي داخل الاسلام في القرن التاسع عشر وكذلك على النجاح الذي وفق اليه هذا المذهب في تحطيم (أو القضاء على) المخرج الديني الذي تقدمه الروحانية الصوفية .

فالخيال الديني يتوق الى نوع من الرمز يسمح له بأن يطلق العنان لغرائز حبه وإيمانه . ويصح هذا خاصة بالنسبة للشعوب الحساسة للانفعالات القوية كمعظم الشعوب الاسلامية . إن هذه الغرائز بوقوفها في وجه تحديد العقيدة داخل نظام لاهوتي دقيق هي التي سعت ووجدت مخرجاً روحياً في تقديس شخصية محمد رفيق الصداقة والمحبة والتشجيع الذي نثق به في كل زمان كما يمكننا ان نحيطه بصداقتنا وتقوانا . إن تقديساً كهذا فضلاً عن طبيعته الشخصانية ، يتفق مع الروح الجماعية للجمعيات والحلقات الدينية الجديدة .

والباعث الآخر على هذا التقديس لشخصية محمد هو رد الفعل ضد الافتراءات التي أشاعها المسيحيون ضد محمد . ولا حاجة لنا للعودة الى أساطير القرون الوسطى التي جمعها باحكام الاستاذ صاموئيل . ك . شيو

في كتابه « الهلال والوردة » بالرغم من ان تأثيرها لم يزل كلياً من الناحيتين .

وتجدر الاشارة بنوع خاص الى غارات المبشرين المسيحيين . فلم ير هؤلاء طريقة اكثر جدوى من إثارة التناقض الشديد بين شخصية كل من يسوع ومحمد ، في هجومهم الشديد على الاسلام . وكان دفاع السنيين غير متكافىء تجاه تلك الغارات ، لأن العلماء لم يستبينوا من أين يؤخذ الخصم .

إن الصورة التي كونوها عن النبي ترتكز على شواهد تاريخية إلا أنها ظلت متمازجة بخطوط مأخوذة من السير التقليدية النامية في العصر الوسيط . ولم يفكروا بضرورة إقامة تقريظ ولم يدركوا أن المفاهيم الأخلاقية لدى المثقفين المسلمين الجدد والطبقات المتوسطة قد تبدلت ، وفي هذا الوقت بالذات دخل المجددون الحلبة ، مصطحبين معهم صورة جديدة لمحمد تقف في وجه التهجمات المسيحية ، حتى أنهم انتقلوا الى الهجوم .

لا حاجة لنا لتفصيل هذه النقطة ، إن جميع الفضائل الرئيسية الواحدة تلو الأخرى نسبت الى محمد لترتفع معه الى اعلى الدرجات . فليس هو مثالاً للاحسان والطهارة والأمانة وسائر الفضائل الأخرى بل إن جميع الإيديولوجيات الأوروبية الجديدة كانت له بمثابة إشادة برجولته وحنكته وصفاته كقائد ، وبأسه كثائر .

والطريقة المستعملة هنا هي نفسها التي رأيناها تنطبق على إعادة تفسير القرآن لكن السيرة هي الآن في موضع البحث وسط هذه الجعبة الزاخرة بالطرائف ، يستغل المدافع الحديث ما يخدم غرضه المباشر مغفلاً علم السنة الكلاسيكي القديم ، وتشدده في التدقيق بدون ان يجعل محلها

أشياء أخرى ، اللهم ، إلا بعض التقديرات الشخصية . فكل ما يعارض أفكار هذا المدافع ، إما أن يدحضه عنده وإما ان يبعثره مشدداً على انه اختلاف شيعه اعداء الاسلام المتنكرون او وشاة الخلفاء الأمويين الذين يتحولون الى كبش الفداء او إلى متصلبين فيما يخص الأمور التي لا تعجب المجدد .

وهنا ايضاً رضي المسلمون المحافظون كلياً او جزئياً بصورة النبي الجديدة . فبوسع المبشرين ان يتحدثوا عنه وكأنه (محمد بماء الورد) أما بالنسبة للمسلمين فإن الصورة الجديدة تلبي حاجة انفعالهم وأخلاقيتهم وذهنيتهم ولنستشهد بالحال بالسيد سميث : « المسلم الذي قبل بانتزاع دينه من بين هذه الكتابات « التجديدية » يمكنه أن يرفع الرأس عالياً حتى أمام اوروبا الغربية فقد تم له البرهان ، نقطة فنقطة ، أن دينه أجمل دين على الأرض ، استناداً لاكثر المقاييس تجديداً ، والنبي الذي يقدس هو الدمورة السامية لكل عصر .

فبوسع المسلم أن يكون فخوراً ومطمئناً . فروحه الدينية كما تظهر له أعلى مثال تحرري ، يعبر عنه بكلمات عصرية ساطعة » .

هذا لا يعني ان المجددين العصرين لم يضحوا كثيراً بسبيل الوصول الى هذه النتيجة ، فهم لم يكتفوا بازاحة العناصر الحيوية في شخصية محمد أو تشويهها (وبهذا قد سببوا تأثيراً فادحاً على الهيكل التاريخي للاسلام ، على ما أظن) . بل انهم باغفالهم لجميع مقاييس البحث الموضوعي والحقيقة التاريخية ، قد أفسدوا وجهات النظر والاصالة الفكرية لدى ابناء دينهم من المسلمين .

ومن جهة ثانية لقد اضعفوا ، بل زعزعوا الدعائم التي يرتكز عليها

كل دين ينزع الى الشمول والى الاستقرار الناجم عن دعوته لمبادىء أخلاقية مستديمة . لقد نبهوا بجدة الشعور الديني لدى المسلمين ، لكن الجدة لا تحل محل الفضيلة فبالقياس للعلماء المسلمين الاول الذين درسوا الفلسفة الإغريقية وادعوا شبههم لها ، نراهم أمين لاهوتيين .

وإذا اعتبرنا كما قيل أن حسنة كل ديانة في وطن من الأوطان إنما تنعكس في ثقافة هذا الوطن ، فان التباس المبادىء وسوء الافكار التي ادخلوها في الدين الاسلامي لا تبشر بمستقبل للثقافة الاسلامية ، إذا كان عليهم هم أن يضعوا مقاييسهم .

لقد ارتفع صوت كبير ينادي ضد سطحية تجارب التقويم العصرية الجديدة ويطالب باصرار باعادة النظر بأسس العقيدة الاسلامية : إنه صوت السيد محمد إقبال في محاضراته الست حول إعادة بناء التفكير الديني في الاسلام والتي توهت عينها عرضاً . ولا يبقى إقبال لإخفاء التأثير الغربي على مفهومه الجديد .

« إن الظاهرة المشهودة في التاريخ العصري ... هي السرعة الفائقة التي يتحرك بها العالم الاسلامي روحياً نحو الغرب . وليس هذا أمراً معيباً في الحركة التجديدية ، لان الثقافة الاوروبية بوجهها الثقافي ، ليست سوى اتساع لاحق لبعض اهم المراحل في الثقافة الاسلامية ... فليس من الامور المدهشة اذن ان يطالب الجيل الاسلامي المعاصر في آسيا وافريقيا بتوجيه جديد للعقيدة .

فيقظة الاسلام تقضي بضرورة النظر بروح متحررة الى ما فكرت به اوروبا وأن نحدد الى أية نقطة يمكن أن تساعدنا استنتاجات الغرب

في إعادة النظر أو حتى لإعادة بناء التفكير اللاهوتي في الاسلام .

« إن مفاهيم الانظمة اللاهوتية الموجودة في نطاق تعبير متافيزيقي ميت ليس بامكانها أن تمد يـــد العون الى اولئك الذين تتباين قواعدهم الفكرية . فمسلم اليوم امام مهمة شاقة . إذ عليه أن يعيد التفكـير بمجمل نظام الاسلام بدون أن ينقطع كلياً عن الماضي ... وإن الطريقة الوحيدة التي نتجت أمامنا هي تناول المعرفـــة العصرية بموقف مفعم بالاحترام ، بيد انه مستقل ، وكذلك بتقدير تعاليم الاسلام على ضوء هذه المعرفة حتى ولو اقتضى الامر أن نختلف مع اسلامنا . »

يجر إقبال في سعيه هذا لإعداد تفسير جديد الباحث المسلم الى لجة عميقة الاغوار . فبعد أن بدأ بتحليل التجربة الدينيـــة شرع بدراسة محتواها الفلسفي ليجده في مفهوم الامتداد الزمني الصرف ، والزمن المتتالي بترابط علله ونتائجـــه ليس إلا من صنع تفهم المنطقي الذي يسعى للاستحواذ على عالم المكان .

فالكون ليس « تحقيقاً زمنياً لخطة مرسومة مسبقـة » بـــل هو « حركة خلاقة حرة » في تطور مستديم . والمفهوم التقليدي للمصير كان يرتكز على نظرة مادية تجهل « التكون المطرد للغايات الجديدة والأهداف الجديدة وسلم المقاييس الجديدة بمقدار ما تنمو حركة الحيـــاة وتتسع » (ص ٥١ — ٥٢) .

إن الامتداد الصرف بصفته وحدة عضوية لا يمكن إدراكه إلا على أساس أنه وحدة الأنا ، الأنا المطلقة أو العليا ، الأنا الخلاقة على الدوام تكون طبيعة الكون بنظرها (الطبيعة التي حددها الاستاذ وايتهد على

أنها « هيكل للأحداث ») بمثابة طبيعة الأنا الانسانية .

من هنا نستخلص أن مراقبة الطبيعة اي علم الفيزياء هو « شكل آخر من اشكال العبادة » (ص ٥٣ — ٥٤) .

يشرح إقبال في محاضرته الثالثة مفهومه « للأنا العلوية » التي يطلق عليها القرآن « اسم الله » تدليلاً على فرديته (ص ٥٩) . وفي حديثه عن صفات الخلقْ والمعرفة والقدرة الواحدة تلو الأخرى ، يفسر إقبال نظرية الكلاميين المسلمين الذرية ، على ضوء الفيزياء الحديثة ومفهوم المعرفة الالهية كعلاقة لا تحد بين « المجمل العضوي لحياة الله الخلاقة » (ص ٧٥) وبين القدرة الالهية « بكونها ذات علاقة حميمة مع الحكمة الالهية » . « وهي تتمثل ليس في الاعتباطي والمرتجل بل في الدوري والمنظم والمتناسق » (ص ٧٦) .

وهذا ما يقود إقبال إلى الكلام عن الشر . يشدد إقبال في محاضراته على ان القرآن يعلم مبدأ الحرية الخلاقة للانا الانسانية ويشرح ما ورد عن آدم في القرآن بالنسبة لهبوطه وكأنه خط متسام « لارتقاء الانسان انطلاقاً من فطرية شهواته الغرائزية الى امتلاك واع لأناة المرأة القادرة على الشك والعصيان » « وظهور الأنا المحدودة التي يمكنها الاختيار » « وإذا كان الله قد خاطر بهذه المخاطرة فلثقته الشديدة بالانسان ، وعلى الانسان أن يبرز هذه الثقة » (ص ٨٠ و ٨١) « لكن قبول الأنا يقتضي قبول جميع النواقص الناجمة عن الطبيعة المحدودة لـلذات » (ص ٨٣) .

أما محاضرته التالية فموضوعها الاساسي فردية وحرية الانا البشرية . فالشخصية الحقيقية « للانا » ليست « شيئاً » إنما « فعل » وحقيقتها

تكن في موقفها الموجه (ص ٩٨) . « الجسم فعل متراكم أو عادة من عادات الروح » والمادة « هي مستعمرة للأنا السفلى التي تنبعث منها الأنا العليا حين تصل مشاركتها الى درجة معينة من التناسق » (ص ١٠٠) .

يوجه إقبال بهذا الصدد تحدياً الى العقيدة السنية : « لا يوجد شيء على مستوى طبيعي صرف أي بكونه يمتلك عنصر المادية ، لا يستطيع أن ينتج عبر تطوره هذا التركيب الخلاق الذي نسميه الحياة والروح والذي يحتاج لعنصر إلهي استشرافي يدخل إليه الاحساس والعنصر الذهني .

والأنا العلوية التي تبعث ما يمكن بعثه هي لاصقة بالطبيعة ، ويصفها القرآن على انها « الأول والآخر والظاهر والباطن » (ص ١٠١) .

أما بخلاف ذلك فالمذهب الجبري « الهابط خلقياً » قد تم ابتكاره بفضل فلسفة غير ملائمة ، بغية الدفاع عن انتهازية الحكام الزمنيين « ودعم مصالحهم المكتسبة . » (ص ١٠٥) ثم ان المذهب القرآني حول الخلود بعضه أخلاقي وبعضه بيولوجي . « من اليسير على الانسان ان يساهم في صيرورة الكون فيصبح خالداً » (ص ١١٢) .

« فالحياة تهب مجالاً لنشاط الأنا والموت هو أول تجربة للنشاط التركيبي للانا » والموت « ليس سوى نوع من الانتقال – إلى ما يسميه القرآن برزخاً ، وهو حالة وجود متوسطة » « وهذا البرزخ بالنسبة لتجربة الصوفي هو حالة من الشعور المتميز بتغير في موقف الأنا بالنسبة

للزمان والمكان » . « حالة تستعد فيها الأنا للانطباق على أوجه الواقع الجديدة » (ص ١١٣ – ١١٤) .

« والجنة والنار هما حالان وليسا مكانين والأوصاف التي ينعتهما بهما القرآن هي تمثيل مرئي لحادث داخلي أي الطبيعة . فالجحيم بالنسبة لما ورد في القرآن هو النار التي أوقدها الله لترتفع فوق الأفئدة وهي الألم الذي يصاحب شعور الانسان بفشله والجنة تمثل السرور الذي يشعر به الانسان لدى انتصاره على قوى الانحلال . فالعذاب الابدي لا يوجد في القرآن وجهنم كما يراها القرآن ليست مكاناً للتعذيب الذي ليس له غاية من جانب الإله المنتقم ، بل هي تجربة تطهيرية يمكن أن تقوم بها الأنا المنكمشة ، فتستطيع من جديد ان تجعلها تحس نسيم الرحمة الالهي . والجنة ليست كذلك عيداً . فالحياة واحدة مستمرة .. وكل حالة من حالات الأنا الحرة تخلق موقفاً جديداً وتعد العدة لنمو خلاق » (ص ١١٦ – ١١٧) .

إن هذه الاستشهادات تعطي على ما آمله فكرة دقيقة عن اتجاه فكر اقبال الفلسفي بصورة عامة . قد يبدو هذا بعين المسلم المحافظ نوعاً من الجرأة الصارخة فزعم انها اثرت تأثيراً كبيراً بشباب الهند المثقف ، فلا يمكنني القول انها احدثت اثراً عميقاً في مجمل التفكير الاسلامي ، حتى لنتساءل عما يكون مصير هذا المؤلف الثوري الهرطقي لو لم يكن اقبال يتمتع بمكانة رفيعة كشاعر وكقائد هندي مسلم .

نرى ان هذا شديد الاهمية لكونه تأكيداً على بعض الاتجاهات الاساسية في الروح العصرية . لاحظ اولاً مدى انطباقه على ما وصفه

احد اللاهوتيين الكبار بأنه من باب الفرضيات الاساسيـــة في اللاهوت المتحرر ، هذا مع العلم ان أصول الدين تتلخص في :

١ – طبيعة الله ووجوده .

٢ – الحرية الخلقية ومسؤولية الانسان .

٣ – خلود النفس .

والتفكير العلمي ، والافكار السائدة حول قانون الطبيعة والتطور كلها تشترك في دراسة هذه المسائل الثلاث . وهكذا فان اقبال قد ادخـل من حيث لا يدري تلك الاتجاهات الفكرية التي جعلت المسيحيـــه في الغرب تدريجياً تتحول الى ديانة إنسانية .

ولا مندوحة من القول من جهة ثانية ان هذه النزعة الانسانيـة في فلسفة اقبال تجد تعبيرها في فلسفة برغسون اللاعقلانية . فكل تجربة وتفكير صوفي في الاسلام يؤديان الى مذهب التطور المنبثق ليجـدا فيه تفسيراً لهما .

الانسان في جوهره كما يراه القرآن هو نشاط خلاق وعقل متصاعد يرتقي من حال الى حال ... « لتركبن طبقاً على طبق » (السورة ٨٤ الآية ٢٠) . إن مصير الإنسان يدعوه للاشتراك بما يطمح اليه الكون المحيط به وأن يشترك في صنع مصيره ومصير العالم أيضاً وذلك إمـا بانطباقه على قوى هذا العالم وإما باستعمال طاقته لاستخدام هذه القوى من أجل غاياته ومقاصده . وفي هذه السلسلة من التغيرات المتتالية يصبح الله معيناً له شريطة ان يتخذ الانسان المبادرة « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم (السورة ١٣ الآية ١٢) » .

توجد من ناحية ثالثة بين الفرضية وأسسها المفترضة . وإن ما وصل اليه إقبال في محاضراته هو تماماً غير ما انطلق منه ، كان يهدف الى صياغة جديدة للاهوت الإسلامي الراهن لكن اللاهوت الذي حاول أن صيده ليس في الواقع اللاهوت السيء بل اللاهوت الصوفي فحيث حاول دعا غيره من المجددين الى اسلام تحرري انساني جديد يرتكز على الأسس السنية ، سعى إقبال الى إعـــادة تركيب التفكير الصوفي على نمط الانسانية الغربية . هذا رغم انه ينتقد في محاضراته وشعره الصوفيــة واتجاهاتها الحلولية .

إن هذا التناقض الذي يصل اليه إقبال يجد تفسيراً له في أنه انطلق من التفكير اللاهوتي الصوفي وليس من الأخلاق الصوفية فالتعاليم الأخلاقية الصوفية هي التي كرهها إقبال لأنها تمثل ، بنظره ، رمزاً للسلبيــة ومنبعاً للاستسلام . وهنا يكن ضعفه الرئيسي كمفكر ديني لأن الصوفية في تعاليمها الأخلاقية وتنسكها تصبح حسب تعبير إقبال نفسه « السعي الى عدم لا إسم له » فهو لا يشير في محاضراته الى التعاليم الأخلاقية في نظامه . ويختتم كلامه بقوله : « على المسلم اليوم أن يقدر موقفه وأن يعيد بناء حياته الاجتماعية على ضوء مبادئه السامية وأن يعمل على بلوغ تلك الديمقراطية الروحية التي هي غاية الاسلام القصوى متجاوزاً ما لم يظهر حتى الآن في أهداف الاسلام إلا جزئياً » وسنرى فيما بعد أنه لم يكن على استعداد لقبول المذهب الأخلاقي الحسي في القرآن بدون تحفظ وأصر على تفسيره وفقاً لمذهبه القائل « بالمفاهيم الدينامية » في القرآن . وهكذا نرى أن نعود الى كتابه المقدس العتيق الذي يتلخص بهـــذه الكلمات الثلاث : « دينامية ، نشاط ، إنسان امثل » وهو كتاب مقدس نحن بغنى عن عرض مذاهبه الأخلاقية لاننا بتنا نتفهمها .

فبقدر ما ندرس تعليمه نرى كيف أن إقبال يشترك في هذا الضعف الذي يتميز المجددون به فهو مستند بمحاضراته بصورة دائمة الى الآيات القرآنية لاثبات براهينه ، لكن ذلك لا يحول دون طرحنا سؤالين : هل تمثل هذه الاستشهادات بجمل مذهب القرآن حول النقطة موضوع البحث ؟ وهل هي حقاً تمثل ما يريده إقبال أن تعني ؟ إنني أشتبه بوجود خطأ تفسير لغوي في مثال ، أو مثالين . لكن هناك بوناً واضحاً بين المعنى البسيط والمقصد الديني للآية وبين المذهب الذي طبقها عليه إقبال .

إن تمييز مذهب الأوجه المتتالية وغير المتتالية للديمومة في النصوص المتعلقة باختلاف النهار والليل وخلق العالم بستة أيام او النظر لطرفة العين . أو أنظر الى الآية ٤ : ٥٠ « نحن نعلم ما تنقص الارض منهم ، ولدينا كتاب حفيظ » ان امكانية نوع من البعث الفردي بعد الموت يتطلب خيالاً خصباً جداً . لأننا هنا نرى صفة جديدة أخذها الناقد الذي ورد ذكره أعلاه على اللاهوت التحرري : « لا يوجد أية وسيلة في يد المذهب التحرري للوصول بقضية الى النهاية لا تفترض نوعاً من القطع أو الاختيار ... في نسب يستحيل تبريرها ، وفرض تفسيرات بعيدة عن معنى الكلمات الاصلي » ..

لا شك أنه علينا أن نعترف لإقبال بالشجاعة والإخلاص لكن الشجاعة والإخلاص لا يكفيان ولا يمكننا ان نرضى للدفاع عنه إلا أن نقول إن لإقبال في لاهوته الجديد اسساً بامكان غيره ان يبنيها من بعده من شأنها أن توضح آراءه وتتمها بمذهب أخلاقي ذي دلالة خاصة .

وكما يقول العميد « لوو » : « فمهما راق لنا أن نجد معاني عميقة وحميمة في عدد من المقاطع ... فان التخوف من الاعتباطي والشخصي

يزعزع الفائدة التي نجنيها من ذلك ما لن ينطلق المرء في مجال التفسير الروحاني حتى يعني أي شيء أي شيء آخر ، وان اعتراضات اقبال تخطىء بالضبط لنفس الاسباب التي أخطأ فيها دفاع المجددين الاول .

أما بالنسبة لمسألة الاصالة الفكرية فلم يصلح بها شيئاً بل إنه ساهم بزيادة الخطأ الرئيسي الذي وقع فيه التفكير المجدد بأكمله ، وذاك أنه بامكانك أن تجعل من دينك ما تريد والاختيار دليل نقص في النضوج والحدس الروحاني بالنسبة لطائفة دينية تاريخية .



٥

القانون والمجتمع

ننتقل الآن من التبرير الديني العصري بمعناه الدقيق الى المواقف الاجتماعية في الروح العصرية الاسلامية . والاخلاق الاجتماعية والمؤسسات الاجتماعية والقانون لأنها جميعاً تؤلف مبدئياً أشكالاً للنظام الديني في الاسلام فهي مرتبطة بالاصالة الدينية ارتباطاً أشد من ارتباطها بحضارتنا الغربية . إن التيارات الفكرية الجديدة حول هذه المواضيع تنطلق في اتجاهين اثنين بوسعنا ان نميزهما نظرياً على الاقل : اتجاه الاصلاح واتجاه التبرير .

لكنه على الصعيد العملي يصعب القول ما إذا كان هذا التبرير نتيجة لجهود اصلاحي مبطن قام به مؤلف وهم بأنه يدافع عما يؤكد أنه التعليم الاصلي في الاسلام حول المسائل الاجتماعية .

غالباً ما وصف الاسلام بأنه دين « جماعي » الا أن جميع الافكار

الدينية التي تكيف خيال العقل الانساني ومحتواه والتي تحدد فعل الارادة الانسانية هي بالقوة أو من حيث المبدأ جماعية . عليها ان تسعى لفرض قياساتها وقواعدها الخاصة على جميع النشاطات وعلى جميع المؤسسات الاجتماعية ابتداء من المدارس الابتدائية وانتهاء بالقانون والحكومة .

واليهودية جماعية بهذا المعنى ، وكذلك المسيحية . وإذا كنا قد نسينا ذلك فلأنه منذ السنوات الاولى أرغمت المسيحية على الاعتراف بسلطة القانون الروماني ولأنها بعد ان شارفت على النصر على اثر كفاحها الطويل ضد النظام الاقطاعي الحرماني في العصر الوسيط ، كان عليها أن تتحمل نوعين من الأعداء الخطرين : النزعة الانسانية والعلم .

أما العلم فهو على استعداد ليحتوي هو بدوره على نظام جماعي بعد تحالفه مع النزعة الانسانية والليبرالية في سبيل القضاء على معارضة الدين . واذا أردنا أن نحكم بهذا الصدد انطلاقاً مما نستشفه من المانيا وروسيا فان الجماعية العلمية تعد للعالم درعاً من القوة ذات صلابة وقساوة تتجاوزان كل ما عانى الجنس البشري حتى الآن . وجماعية الإيمان الديني اذا ما قورنت بهذا نير خفيف الظل يمكن احتماله .

ومهما بلغت السلطات الدينية من « قوة التجهيل » فهي تعترف بقيمة الفرد وشخصيته وتحتفظ له بقسط كبير من الحرية ورأينا أن هذه الحرية في الاسلام قد ازدادت على مر الأيام بما لتنظيمها من ارتخاء ، نظراً لغياب سلم الرتب ومبدأ التسامح بين المفارقات . لكن الدين الاسلامي كجميع الانظمة الجماعية حاول أن يضبط أو أن يمنع اتصال وانتشار « الافكار الخطرة » .

ومعالجة هذه الامور الخطرة تسترعي بعض الانتباه ، فتجاه من هي

خطرة ؟ أعلى مصير الفرد ؟ ثم انه اذا اختـار إنسان ما أن يعرض نفسه للعذاب الابدي في الجحيم فهذا يتعلق به وحده .

أمن اجل نقاء المذهب وخلاص الطائفة التي تضعها العدوى موضـع الخطر ؟ لعل الامر كذلك لكن هذا لا يتفق قط مع مجتمع يعترف بمقررات مبدأ الاجماع . لكن التفرقـــة المذهبية يمكن أن تؤدي الى الانقسام والنزاع وها نحن نبلغ هذه النقطة الآن .

والمفهوم الذي يرتكز عليه هذا التخوف هو أنه ما من مجتمع يستقر ما لم يرتكز على معتقد ديني صحيح . ولا يمكن للتعليم الاخلاقي أن يكون مستقراً ما لم يكن الايمان الديني خلوا من كل شائبة خارجية .

وهذا لا يعني ان الحفاظ على التعليم الاخلاقي يهم اكثر من مرونـة المجتمع وسهولة انطباقه على الحياة ، لكن هذا الشرط بالذات يجعـل المجتمع يتطور في الطريق القويم ، أي نحو درجة أعلى من الاندمـــاج الاجتماعي وحياة اكثر اتزاناً بالنسبة للفرد .

وبقول آخر إن المجتمع الذي يرتكز الى طائفة معينـــة يتعلق بما يعتقده المجتمع عن طبيعة الكون وهدفه ومكان النفس الانسانية فيه . وهذا المذهب معروف حق المعرفة ، والمنابر المسيحية تردده كل أسبوع .

ولعل الاسلام هو الديانة الوحيدة التي سعت لبناء مجتمع يرتكز الى هذا المبدأ . وكان « القانون » الاداة الرئيسية لتحقيق هذا « الفرض » ، وعلم القانون حسب تعريف اسلامي شهير هو « معرفة الحقوق والواجبات ، معرفة تسمح للانسان بالتزام سلوك قويم في حياتـــه وإعداد نفسه الى العالم الآخر . »

وخلافاً لما ورثته المسيحية عن روما ، فان الاسلام يتحدث عن العلاقات بجميع أنواعها ، إن بالنسبة لله أو بالنسبة للبشر ، بما فيها اشياء كثيرة كأداء الواجب الديني وإعطاء الصدقات ، وكذلك المؤسسات الاهلية والمدنية والاقتصادية والسياسية .

فالقانون الاسلامي بطبيعته وهدفه مرتبط بالاخلاق الدينية . وواضح أن الاحكام الاخلاقية لا تستند الى الاشياء المحسوسة الخاصة بعمل ما ، أكثر مما تستند على مبررات تلك الاشياء وأهدافها ، وأن النظام الشرعي المنظم يجب ان يكتفي بالوقائع الخارجية . وفي كلا الحالين نرى الاسس والاحكام هي هي .

فهذا المبدأ وذاك يرفضان الانتفاعية القائلة بأن بعض الامور حسنة بسبب فائدتها الاجتماعية ، حتى ولو كانت الفائدة مرغوبة . لذا لم يكن القانون الاسلامي (شأنه شأن القانون الروماني أو القانون الحديث) بمثابة تكديس مطارد للتجربة الدينية لدى شعب من الشعوب . فان مهمته الاولى هي تصنيف الاعمال حسب المقياس المطلق للخير والشر . أما تعيين العقوبات الناجمة عن المخالفات فكانت مسألة ذات أهمية ثانوية .

ومقياس الخير والشر ليس بالأمر الذي يمكن تحديده عقلياً . وقد رأينا في الفصل الاول كيف ان العقلية الاسلامية ترفض تلك المفاهيم المثالية والعامة التي ينجم عنها مقاييس مطلقة على الصعيد النظري . والطريق الوحيدة التي تعرّف الى ذلك هي طريق الوحي ، لان الله وحده هو الذي يميز بين ما هو خير وبين ما هو شر ، وليس هذا وذاك إلا رهن مشيئته .

نرى بالنتيجة ان النظام التشريعي في الاسلام يبدأ بالقرآن ويمتد مع

قواعد السنة المتمشية مع خط القرآن . ان القواعد التشريعية التي نجدها في القرآن أو التي نستنتجها منه قد توسعت مع سنة النبي الاصلية وكبرت مع « العرف » لدى الطائفة .

والمذاهب الاربعة : الحنبلي والمالكي والشافعي والحنفي هي مدارس تشريعية أكثر منها سنية ، والفئات الدينية المنشقة كونت لنفسها تشريعات جديدة .

ولا حاجة لنا في المزيد من التطرق لتلك المذاهب التشريعية من جهة مبادئها ومناهجها . بل ان من واجبنا ان نلتفت الى دراسة التأثير المتبادل بين القانون الاسلامي من جهة والمجتمع الاسلامي من جهة ثانية . فكل نظام تشريعي يفرض على جميع الذين ينطبق عليهم ان يعترفوا بسلطته وان يرتبطوا به ، حتى ولو لزم الامر أحياناً ان يخالفوا قواعده الصريحة .

ان قبول القانون الاسلامي كان منوطاً بقبول الشريعة الاسلامية . كما كان مقابل ذلك النتيجة الحتمية لكون المرء مسلماً . إن كثيراً من الامم قد ارتضت ديانة الاسلام ، وكل منها عرف تاريخاً طويلاً من العرف الاجتماعي والتشريعي الخاص به . فالمنتمون الى تلك المجتمعات باعتناقهم الاسلام ، قد ارتضوا سلطة القانون الاسلامي .

وواضح ان الاعراف الاجتماعية القديمة وكذلك التشريعية ، لا يسهل إلغاؤها مرة واحدة . لذا نشط الرؤساء الدينيون المسلمون ليجعلوا هذه الشعوب تعتنق الشريعة الاسلامية . ونجحوا في ذلك الى حد كبير ، في حين بقيت فئة على غرار البربر المغاربة الذين حافظوا على تقاليدهم

السابقة رغم ايمانهم بالاسلام ، على أن علماء الاسلام قد وفقوا في توحيد المجتمع الاسلامي ، بمقدار ما استطاعوا ان يفرضوا قانون الاسلام على تلك المجتمعات ، لان القانون هو الاداة التي تمكن عرى الاخلاق الاجتماعية في الاسلام .

وعلينا ان نقوم الآن ببعض الايضاحات . بما ان القانون يتناول نظرياً وفي شروح المشترعين ، جميع فروع العلاقات الاجتماعية ووجوهها ، فقد أهمل هذا القانون في مجالات كثيرة . فالمؤسسات السياسية والادارية وكذلك تجارة الجملة لم تدخل في نطاق القانون رغم القواعد التي أدخلتها في مجال هذا القانون ، بعض التشريعات الخيالية .

وفي هذه الميادين نفسها كان الاثر الاوروبي وعدواه الشديدة . وهذا ما يفسر كيف ان البلدان الاسلامية قد سلمت للوهلة الاولى بدخول الدساتير والانظمة الادارية والجزائية من النمط الاوروبي اليها فضلاً عن القوانين التجارية والمدنية .

ولم يبق حتى يومنا هذا سوى السعودية والافغانستان من الدول التي حافظت على النظام الاسلامي . وهذا ايضاً ما يفسر ما الذي يحدو بالمجددين المتحررين الى اتخاذ موقف اوروبي أي موقف جدلي وعلماني بالنسبة لمسائل الشريعة الاسلامية .

إلا أن هناك مسائل قد وجدت لها مناعة في التشريع الاسلامي ، إلا وهو مجال الاحوال الشخصية ، من بينها الزواج والطلاق والإرث . وسبب هذه المناعة لا يعود الى شمول النظام وحسب ولكن أيضاً لان قواعده الرئيسية قد حددها القرآن بوضوح . وما من مسلم ، سوى حفنة

من العقلانيين ، معد حتى الآن للتساؤل عما إذا كان القرآن حقاً هو كلام الله .

فبالنسبة للذين يتمسكون بهذا المعتقد تعتبر فكرة تعديل هذه القوانين الأساسية أو إلغائها من باب الكفر . إذا كان في نظام معين لا يمكن الانتقال بسهولة وبسرعة من الاعتقاد بأن التغير ضروري للتعديل الفعلي في القانون ، والامر ليس موضوع بحث في هذه المسألة ، إلا إذا قامت ثورة كما هي الحال في تركيا .

لهذا نرى في غالبية البلدان الاسلامية ما عدا تركيا أن نظام الأحوال الشخصية لا يزال من اختصاص المحاكم الدينية أو الشرعية وليس من صلاحية المحاكم المدنية . حتى ان الطوائف الاخرى في بعض البلدان لها محاكمها الخاصة في مجال الأحوال الشخصية .

والخلاف أشد ما يكون عليه بين المجددين والمحافظين في مجال الأحوال الشخصية . فلا شك ان الضمير الاجتماعي لدى الطبقات المثقفة قد تأثر كثيراً بما يرافق نظام تعدد الزوجات والطلاق من مبالغات كثيرة . كما أن هذه الطبقات تتخوف أيضاً من النتائج الخطيرة لقانون الارث الذي سنه الاسلام وللقانون (الذي لم يستق من القرآن) ويقضي بالوقف الذري الذي لا يمكن التصرف به .

والقرآن يعين بالتفصيل الاسهم التي يمكن توزيعها بين الورثة من الجنسين فيمنح للاناث نصف ما يمنحه للرجال . وليس من العسير الاعتراف بعدالة هذه التدابير بما يختص بالاموال المنقولة (وهو الشكل المألوف المملكية في الجزيرة العربية) لكنه إذا ما طبق على البلدان الزراعية أو ذات رأس المال الصناعي فقد تكون العاقبة وخيمة في بعض الحالات .

أما بالنسبة للوقف الذري (التي كانت وسيلة لتحوير الاحكام القرآنية) فقد أحدثت فساداً أخلاقياً وخسارة اقتصادية فائقة ، وهذا ما جعل في مصر وبعض البلدان الاخرى حركات تطالب بإلغاء هذه القاعدة .

من اليسير أن نتفهم وبعطف المأزق الذي يتورط به داعي الاصلاح المسلم المخلص لدعوته فهو يثور ليس ضد سلطة التقليد الاجتماعي الذي يعززه تقليد عميق الجذور ، أو ضد جمود عادة مستحكمة او ضد نفور الانسان المتوسط من ترك الامتيازات التي يتمتع بها منذ زمن طويل ، لن يثور ضد ذلك وحسب بل عليه أن يأخذ بعين الاعتبار كون هذه التقاليد والعادات الاجتماعية تعتبر نفسها في نطاق النصوص القرآنية التي تستهدفها مباشرة وبدون التباس أما بالنسبة لذوي الاتجاه العلماني فان هذه الملاحظة لا تتخذ نفس الطابع من الأهمية والديمومة .

فهم أنفسهم يدعون ولا ريب بأن مذهبهم هو أقوى على الصعيد الديني من مبدأ اخصامهم ، سيما وأننا لا ندري إذا كان كتاب الدفاع عن حق المرأة قد صدر عن علماني او عن مصلح مجدد .

وبوسعنا أن نجد بدون ادنى ريب أمثلة عن مذاهب علمانية صرفة في الأدب التركي الحديث وفي الهند . لكنه يصعب ان نحدد المدى الذي تمثله في الرأي العام باستثناء تركيا ، ومن المهم لبلوغ مقصدنا الحالي أن نتفحص بعض الحلول التي اقترحها المصلحون والمفتون المسلمون لمواجهة تلك الصعوبات ..

ففي إحدى قصائد الشاعر وعالم الاجتماع التركي الشهير ضيا غوك ألب

(المتوفي عام ١٩٢٤ ، وهي قصيدة أوردها إقبال نفسه ، يطالب بها باعطاء حق المرأة الشرعي :

ها هي المرأة ، أمي ، شقيقتي ، ابنتي .

فهي التي توقظ في اعماق نفسي أشدّ مشاعري قدسية .

ها هي حبيبتي ، شمسي ، قمري ، ونجمي .

كيف يمكن للشريعة المقدسة ان تعتبر هذه المخلوقات محتقرة ؟

لا شك ان الفقهاء قد اخطأوا في تفسير القرآن ؟

فأساس الوطن والدولة هو العائلة .

وطالما اننا لا نفهم القيمة الحقيقية للمرأة .

فان حياة الوطن تظل ناقصة .

وينبغي لبناء العائلة أن تعمّ العدالة .

لهذا فالمساواة ضرورية في ثلاثة أشياء : الطلاق والانفصال والإرث .

فطالما ان المرأة تعادل نصف الرجل في الإرث وتعادل ربعه في الزواج ، فلا يمكن للعائلة او للبلاد أن ترتقي .

ولم يكتف ضيا غوك الب باحتجاجاته الشعرية ، بل سعى بصفته عالم اجتماع ان يجد المبادىء التي تعيد تفسير الشريعة .

ولهذا ميز في الشريعة بين المسائل « الالهية » والمسائل « الاجتماعية » .
والقضايا الاجتماعية لا ترتكز بنظره الى وحي حرفي ، بل ترتكز على العرف .

وهذه الكلمة التي تعني في القاموس القضائي « قانون العرف » ، يحددها ضيا على انها التقييم الذي يطلقه شعب او طائفة » : ينجم عن ذلك ان القانون الشخصي او العائلي هو مدعاة للتعديل بالقـــدر الذي يريده « الرأي العام الجماعي » (اي الاجماع) او الوعي القومي .

وهذا التفصيل هو بالطبع شخصي صرف ، فوضع الشريعة من جهة والعادة من جهة ثانية على قدم المساواة ، حتى ولو أخذنا التجربـــة التاريخية بعين الاعتبار ، امر لا يمكن توفيقـــه مع ركائز التفكير الاسلامي .

ولا أعلم شيئاً عن كتابات عربية حول هذا الموضوع . فالمدافعات الاولى عن حقوق المرأة كنّ يدعين لالغـــاء المفارقات الاجتماعية قبل الشرعية . فالشاعر العراقي جميل صدقي الزهاوي مثلاً كان في طليعـة الذين انتقدوا الاجحاف بحق النساء وطالب باتخاذ موقف شريف وعادل تجاههـن .

الرجل والمرأة متساويان في الحقوق .

علموا المرأة فهي شعار العلم .

وقد ورد في قصيدته عن إزاحة الحجاب ما معناه :

اخلعي الحجاب فهو المرض الذي يقضي على حياة المجتمـع كل شيء يتوق الى التجدد ، فلماذا يبقى هذا التقليد على حاله .

فما من نبي أراد الحجاب على هذا الشكل ، وما من عاقـل وافق عليه ، فهو مصيب بالنسبة للقانون والطبيعة والحس السلـيم والمنطق والضمـير .

لقد ادعوا ان في الحجاب محافظة .

فقد كذبوا ففي هذا بشاعة .

لقد ادعوا بأن السفور ضد الطهارة ، لأن السفور فضيلة تامة .

فليس الحجاب هو الذي يحفظ طهارة الفتاة : بل حارساها هما التربية ومشاركة المعرفة .

حافظوا على عقل الفتيات ، لكي تصان اجسادهن من الشر .

ولا يتعدى الزهاوي حدود الايحاء إذ يتطرق الى قوانين الزواج والطلاق .

وهناك متطرف آخر هو التونسي طاهر الحداد الذي نشر في عام ١٩٣٠ كتاباً بعنوان : نساؤنا بين الشريعة الدينية والمجتمع ، يشدد فيه على ضرورة النظر الى نصوص القرآن وتعاليم الفقهاء نظرة تطورية . خروج الثقافة الاسلامية تتطلب انطباقاً مستمراً على تطور الحضارة .

والأدب العربي المعاصر في مصر في أوصافه وتحليلاته للقضية الاجتماعية ، يتضمن ايضاً نقداً ضمنياً للحواجز التي يضعها القانون في وجه المساواة بين النساء والرجال .

وكان لاحد المشاريع التي قدمها وزير الشؤون الاجتماعية وهي وزارة استحدثت في مصر ١٩٣٩ ، اهمية فائقة .

فهو يهدف لاختصار مبدأ تعدد الزوجات وتحديد شروط الطلاق .

ورغم ان هذه الاقتراحات لم ترضِ الفئات المجددة ، فان علماء الازهر قد شنوا حملة عليها ، وطالبوا الوزارة بالالتفات الى شؤون

الرهان والسباق وسائر الامراض الاجتماعية التي يحرمها القرآن والاخلاق الاسلامية .

ولا يمكن للمجدد الحقيقي الخروج من هذا المأزق إذا ما اقتصر على حل هذه العقدة .

ينبغي أن يكون القرآن صحيحاً ونهائياً . إذ ان ثمة شيئاً يدعو للارتياب في الاخلاق الاجتماعية السائدة . سيما وانه يحز بنفسه ان يرى ان الاوروبي لا يعرف عن المسلم أكثر من انه يقترن بأربع نساء .

واسهم المبشرون الدينيون في تغذية هذه الفكرة . لذا يتطلع المجدد نحو طريق للخروج . فلا يمكن للاخلاق التي يتمتع بها الاسلام ان تكون دون أرفع المستويات .

فلا بد وان مشترعي القرون الوسطى قد حوّروا في جوهر القرآن والاسلام .

ومن الواجب الرجوع الى أصل هذه الانحرافات بغية تقويمها . وحين يتم ذلك ، عندها تعود تعاليم النبي والاسلام الى سابق نقائها وأصالتها ، إن بالنسبة للرجل أو بالنسبة للمرأة . وسنرى ان هذه التعاليم إنما تعود الى مبادى عامة .

تحدد الروح التي ينبغي ان يفهم من خلالها القانون ، بدلاً من التزام حرفية الشريعة . وهذا ما يجعل هذه الروح الجديدة ، تنصف المرأة وتنقذها من الاجحاف الذي لحق بها .

فبعد تفهم الروح الاجتماعية يصبح بالامكان تفهم التشريع القرآني الحقيقي . ويرى المجدد أنه حين يتم ذلك ، سنرى ان الموقف الديني من

المرأة ، والطريقة التي يتفهم بهـا المسلمون شخصيتها ووضعها الاجتماعي ، والطريقة التي تحميها بها الشريعة ، كل ذلك يتعدى ما هي عليه الحـال في سائر الاديان .

هذا هو معنى المجددين .

ان الدور الرئيسي الذي يلعبه المدافع المجدد عن الدين هو إعـادة الايمان بالاسلام بين صفوف المسلمين المشككين ، كما ذكرنا ، مبينـاً لهم أصالة دينهم ومزاياه .

وعليه بالدرجة الثانية ان يقنع المسلمين من ذوي العقلية القديمة انهم بتزمتهم الاجتماعي وتمسكهم بالحرفية انما يحولون دون انتشار نور الهدى . لكن المجدد لا يستطيع في طريقه ان يمحو البسمة عن شفاه المبشرين إذ يشجب التنظيم الجنسي لدى المسيحيين ويختار أمثلة فاضحـة من تاريـخ المسيحية المزعوم .

وقلما ينفصل التبرير الديني عن الجدل فيما يتعلق بالمسائل الاجتماعيـة والدينيـة .

وليس من الامور المدهشة ان يكون المسلمون الذين لا يعرفون الغرب إلا من خلال حياة المدن الكبرى والافلام والقصص والمجـلات ، ان يحتقروا الاخلاق الجنسية وطرق العيش في هذا المجتمع الغربي .

وبما انه يستحيل قراءة مئة الف كتاب أو كراس وتلخيصها ، فليس بالامكان بغية تكريس مذهب المجددين ، إلا أن نحلل الفصـل الذي خصصه سيد أمير علي لبحث « نظام المرأة في الاسلام » .

صحيح أن المؤلف شيعي وأنه ينظر الى القرآن نظرة عقليـة ، إلا

أنه يشرح عملياً مجمل المذهب العصري والتبريري حول القضية وبصورة أشد اقناعاً من غالبية الكتاب والمعلقين الذين أتوا من بعده ، ليرددوا ما ذهب اليه بجميع الصفات وجميع الطرق من أشدها الى ألطفها .

في بعض نواحي التطور الاجتماعي يصبح أمر تعدّد الزوجات لا مفر منه . فالحروب القبلية المستمرة وما ينجم عنها من نقص في عدد الرجال ، فضلاً عن السلطة المطلقة للرؤساء هي التي جعلت عادة تعدد الزوجات تشيع بكثرة ، وهذا ما يجعل أناس هذا العصر لا يستطيعون احتماله » .

إن اللهجة العلمية لهذا المقطع الاول تحدث أعمق الاثر . وتليها سلسلة من الملاحظات القصيرة حول عادات الزواج في مختلف الاجناس القديمة (ملاحظات تشدد على الميزات المنفرة وترتكز على مؤلفات مغرضة من الدرجة الثانية) . وكذلك عن المبدأ الكنسي القديم الذي كان يسمح بتعدد الزوجات بصراحة .

« فالكاهن نفسه كان يلجأ الى حق اقتناء عدة زوجات بيده اليسرى استناداً لاذن بسيط من الاسقف او رئيس الرعية . »
« وأن أشد خطيئة وقع فيها الكتاب المسيحيون اعتبارهم ان محمداً قد تبنى مبدأ تعدد الزوجات او سنه في قانون . »

فقد وجد هذه العادة مرعية الاجراء ليس لدى العرب ، بل لدى الفرس واليهود ، بالاضافة الى العديد من العادات المجحفة بحق المرأة .

« لقد شدد نبي الاسلام في تعاليمه على احترام المرأة . كما عمد أتباعه احتراماً لذكراه لاعتبار ابنته فاطمة « سيدة نساء الجنة » ، ممثلة لبنات جنسها .

إن فاطمة الزهراء تجسد كل ما هو إلهي لدى المـرأة ، لكل ما هو طـاهر وصحيح في جنسها ، وكذلك أسمى مفهوم جعـله الرجل لها .

(لنذكر هنا سيد أمير علي الشيعي) وقد تبعتها سلسلة من النساء كرسن احترام جنسهن عن طريق فضائلهن . فمن لم يسمع أخبـار « رابعة » وغيرها من الالوف » .

ويتابـع المبرر دفاعه بنوع من الدقة والمبالغة ، قائلاً إن محمداً قـد أمن للنساء حقوقاً ما كنّ ليتمتعن بها في السـابق ، وبأنه « وضعهن على قدم المساواة مع الرجال في كل ما يتعلق بالسلطات والمهام التشريعية » وبأنه حدّد عدد الزوجات باقتصاره على اربـع مع اشتراطه العدل بينهن وإلا الاكتفاء بواحدة . »

ولهذا الاقتصار أهمية بالغة . « بما ان المساواة المطلقة في مجـال العاطفة مستحيل ، فان القرآن قد حرّم في الواقع تعدد الزوجات » .

لكن تعدد الزوجات يتعلق بالظروف « وإن مرونة القوانين هي خير محك لخيرها وجدواها » .

تلك هي فضيلة الاحكام القرآنية أنها تتكيف مع المجتمع المثقف وانها تنطبق على حاجة المجتمع الذي يقل حضارة .. ان الوباء الذي حل في البلدان الاسلامية هو العقيدة القومية التي اغلقت باب الاجتهاد .

وليس ببعيد اليوم الذي يعود فيه المسلمون الى كلام الله ليردوا مـا إذا كانوا يتبعون محمداً او أولئك الفقهاء الذين يسيرون تبعاً لأهوائهم . »

إلا ان قراراً كهذا لا يمكن الوصول اليه الا عن طريق تطور شامل في مفهوم الوقائع وتفهم دقيق لتعاليم النبي ..

(أما في الحالة الراضية) فان شعور النفور من مبدأ تعدد الزوجات تحوّل لاعتقاد اجتماعي راسخ ، إن لم يكن تحول لمعتقد اخلاقي . وقد أصبح من الاعراف السائدة في الطائفة (الهندية الاسلامية) ان يدخل في عقد الزواج نوع من الاشتراط على الرجـل بعدم معاشرة أية امرأة أخرى خلال فترة زواجه الأول .

ونرى أن نسبة ٩٥٪ من مسلمي الهند اليوم لم يقترنوا إلا بزوجـة واحدة نظراً للاقتناع أو الضرورة .. حتى لنأمل بظهور مجمـع اسلامي يحرم تعدد الزوجات » .

هذا الوصف تليه عدة صفحات عن زواج محمد نفسه ، تفند الاتهام القائل بأنها حصيلة نزوات النفس « وتبين نهائياً انـ هذا الرجل الذي كان فقيراً معدماً قد ضحى تضحية كبيرة حين أخذ على عاتقـه إعـالة عدد من النساء » . ثم يتطرق الى موضوع الطلاق الذي يعالجه على نمط تعدد الزوجات .

يقول إن هذا الموضوع سبب من اسباب الخطأ والمجادلات . ولا شك في ان القانون الاسلامي القاضي بتنظيم حقوق المرأة المطلقة (ولا يقول الطلاق) أكثر انسانية من أي قانون ديني آخر . » يلي ذلك ملاحظات غريبة حول الطقوس القديمة وشرح لما كان يسميه المؤرخ جيبون « بالـكلمة المبهمة التي تحوي على تعاليم يسوع : فقد كانت بالنسبة إليه موضوعـة لتلبية رغائب طائفة لا تزال في طور التكوين يعبر عنها شفهيـاً » رغم انه لا يمكن النظر اليها على انها تمثل شعوراً نبيلاً . »

ومحمد ، رغم معارضته للطلاق فقد وجد من المستحيل إلغاء هذه العادة في تلك الحالة السائدة . « فالعادة ليست على صورتها المجردة » فقد سمح النبي للرجال باجراء الطلاق ببعض الشروط .

« إن اصلاحات محمد قد سجلت نقطة انطلاق جديدة في تاريخ التشريع الشرقي » وعلينا ان نقرأ « مقاطع القرآن التي تبيح ذلك على ضوء تصريحات المشترع » . « فآباء الكنيسة (الاسلامية) قد أخذوا إذناً موقتاً من أجل قاعدة ايجابية كما جهلوا كثيراً من نواميس العدالة التي سنها المعلم الاكبر .

وبصورة اجمالية « تعتبر القواعد التي سنها المشترعون اكثر انسانية من مبادىء القانون الروماني ، كما انتشرت في نطاق الكنيسة (المسيحية) » .

ثم يتطرق المبرر أخيراً في دفاعه الى مبدأ الحجاب للنساء أو « البورداه » كما يسميه الهنود . فيلفت الانتباه الى انها من مخلفات العصور السابقه التي كان من شأنها ان تؤخر في تطور الاسلام . ويشير الى ان مبدأ حجب النساء قد كان له حسنات كثيرة بالنسبة للنساء الجاهلات .

كان « محمد على علم بالحالة الاخلاقية المستردية في عصره فدعا النساء الى التزام بيوتهن . أما أن يكون محمد قد أراد أن يكون قانونه متصلباً الى هذا الحد ، فهذا من الامور المخالفة لاصلاحاته » .

ثم يضيف بأن القرآن لا يدعو في أي مكان لحجاب المرأة بشكل نهائياً . ثم يضيف عن الآباء المسيحيين وعن كرههم للنساء في حين كانت عبادة العذراء سائرة ، فضلاً عما كان يجري في الاديرة من خلاعات .

« ولم يحدث ظهور البروتستانتية اي تغيير في الاوضاع الاجتماعية ، او في مفاهيم المشترعين بالنسبة لنظام المرأة . لقد عامل يسوع المرأة بانسانية ، إلا ان فئات من اتباعه حرموها من العدالة . » وأصبح مصدر مفهوم المرأة يعود الى روح الفروسية التي انتقلت الى الغرب عن طريق الحروب الصليبية والشعراء المتجولين . وظلت المرأة رغم ذلك في أوروبا في مستوى مشاغبات الفرسان البرابرة .. في حين كانت المرأة تحتل في القرون الاولى للاسلام مكاناً مرموقاً يفوق مكانها في مجتمعنا العصري .

ثم إنه رغم التحسن الذي طرأ على المرأة في الغرب ، فما هو وضعها القانوني ، حتى في اكثر الطوائف المسيحية تقدماً ؟

ومحمد الذي منح المرأة منذ فجر الاسلام حقوقاً لم تكن الشعوب المتقدمة لتمنحها إياها انما يدعو لاعجاب الانسانية ، ويكفيه من الفضل انه فعل ذلك في سبيل الانسانية . »

وإذا كان هذا الرأي يعارض نوعاً ما رأي سيد أمير علي ، فلا شك ان تلك المعارضة غير مقصودة . ذاك لانه مثله في ذلك مثل المدافع الذي يتنازل لخصمه عن بعض القضايا البسيطة ليحمل على خصمه في ثغراته الرئيسية ، ويهدم آراءه عن طريق المبالغة بالحديث عن ضعفه واختلاق الحجج التي تساند رأيه .

ويخفف من عبء عمله إذ يرى ان التشريع القرآني كان من صنع محمد وان لكل عصر مقاييسه ، فكم هي الحاجة ماسة لفحص الضمير اللاهوتي واللجوء الى بيان يشابه بيان امير علي ، بالنسبة للمبررين الدينيين

الذين يفوقونه تمسكاً بالدين ، وهم لا يستطيعون استعمال طريقته المخففة للدفاع عن القضية نفسها ؟

إلا انه لا يريد في ذلك ان يتطرف معنا عن قصد . فالعقيــدة المرتكزة على ايمان حسن ، المصطبغة بنوع من الكراهية للتفوق المفترض في الاخلاق الاجتماعية المسيحيــة ، تلك العقيدة تعبر عن نفسها بنفسها .

وسطحية النهج التاريخي المتبع وتجنب الخوض في الصعوبات ، واللجوء الى القياس ، كل ذلك يخلق بلبلة فكرية تثقل عبء الحركة التجديدية وتسمح باغماض الأعين عما لا يحب المرء ان يراه . وقع إقبال نفسه في هذا الفخ .

يظهر صراع التيارين الفكريين في نفسه بقوة في محاضرتــه السادسة حيث يبحث بقضايا القانون والمجتمع . فبعد ان استنـــد الى « آراء القرآن الحيوية » . « التي لا تعارض فكرة التطور يشير الى انـــه في مجتمع كالمجتمع الاسلامي ، تصعب إعادة النظر في المؤسسات القديمــة صعوبة تفوق ما هي عليــه في غير الاسلام ، وان مسؤولية داعية الاصلاح تتخذ في الاسلام طابعاً اكثر جدية » .

« إن جمود بعض العادات التي لا اهمية لها على الصعيد الاجتماعي كالغذاء والمأكل والملبس ، ان هذا الجمود الذي يطرأ في إطار التطور يتخذ طابعاً حيوياً . ويفاعل بين المزيج الامزجة المختلطة للتجمعــات .

وعلى الناقد قبل ان يتطرق الى هذه المؤسسات ان يتفهم التجربــة الاجتماعية العميقة في الاسلام . كما ان عليه ان يتفحص الهياكل ليس

من ناحية ملاءمتها او عدم ملاءمتها اجتماعياً ، بل من ناحية مدلولها الانساني .

يتعلق هذا فقط بشريعة الاسلام المقدسة بل هو رأي ديني مقدس وحكم مبرم على الطريقة التي يبحث بها المجددون العاديون من الخارج . لكن إقبال يضيف قوله :

« انا اعلم ان فقهاء الاسلام ينادون بثبات المذاهب الأربعة . لكنه بما ان الاشياء قد تغيرت وان العالم الاسلامي يواجه قوى جديدة ، فلا أرى من سبب للتمسك بتلك المذاهب . فهل يدعي ارباب تلك المذاهب بأنهم أتوا بحقائق نهائية ؟ هم لم يدعوا ذلك قط .

فسعي المسلمين المتحررين لاعادة تفسير المبادىء الرئيسية على ضوء تجربتهم وتغير نمط الحياة العصرية ، امر له كل مبرراته .

وحين ينتقل الكاتب الى المواضيع الهامة ، يمر امام الطلاق مرور المجانب ليحدثنا عن الارث وهو اكثر سهولة ثم يستند الى ضيا غوك ألب الذي ذكرناه أعلاه ويسأل .

« إذا كانت مساواة الرجل والمرأة (المساواة في الطلاق والهجر والارث) التي يطالب فيها ممكنة بالنسبة لشريعة محمد . فلا أعلم اذا كانت نهضة للمرأة في تركيا قد خلقت متطلبات لا يمكن تنفيذها .. وبالنظر لشدة محافظة المسلمين الهنود ، نرى كيف ان القضاة الهنود يتمسكون بالنصوص التقليدية . وهذا يعني ان القانون يبقى على حاله في حين يتحرك الشعب » :

وبدون ان يكترث لهذا التناقض يتابع القول :

« أخشى فيما يتعلق بمطلب الشاعر التركي ان يكون لا يعرف ما فيه الكفاية عن قانون العائلة في الاسلام . كما يبدو انه لم يتفهم نص الارث الذي نص عليه القرآن . فلا يجب ان نفهم ان الاختلاف في توزيع الحصص يعني تفاوتاً في الحقوق بين الرجال والنساء . فان استنتاجاً كهذا يتنافى وروح الاسلام . إذ يقول القرآن :

فقانون الارث المطبق على الفتاة لا يعني تخلفها بل يتفق مع الدور الذي تلعبه على الصعيد الاجتماعي الذي تشكل فيه جزءاً لا يتجزأ .

يبدو لي ان بامكاننا ان ننوه برأي إقبال القائل : وإن الشريعة تؤمن – انطلاقاً من اللامساواة في توزيع الحصص – المساواة التي يدعو اليها الشاعر التركي » لكنه حين يتحدث عن عدم وجود ما يشير الى نقصان حق المرأة في القرآن يغفل إقبال (عن غير قصد) الآية التي تلي وتقول : « وللرجال عليهن درجة » .

وإذا ما انتقلنا من نظرية المجددين الى ميدان التطبيق ، وجدنا هناك اختلافات كثيرة فأنا اشك كثيراً في وجود مجتمع يساوي بين المرأة والرجل فيما خلا تركيا وبعض العائلات المصرية السائرة على النمط الغربي والتي تنتمي للطبقة المتوسطة .

صحيح ان في كثير من البلدان الاسلامية قد حصل تقدم كبير في حقل تعليم المرأة ، كما حدث فيها اتجاه لتحريرها . بيد ان حرية المرأة الاقتصادية حتى في مصر لا محدودة .

والبوردا كما يقول سميث لها في « الهند أنصار عديدون ، يدعون

بأن امامهم إما اختيار البوردا أو الوقوع في الاباحية ، ونرى اليوم كثيراً من المسلمين المتحررين الأذكياء يتمسكون بالبورداه او يفرضونها على نسائهم وبناتهم . وهكذا يتم الانتقال تدريجياً من الدفاع عن تعدد الزوجات الى الدفاع عن البورداه واقفين على طرف المواقع الأمامية ، ولا يمكن عملياً تجاوز حد الفصل بين الجنسين » .

وإقبال نفسه لا يشذ عن القاعدة :

« فقد حارب دائماً القائلين بأن المرأة يمكنها الاشتراك في صنع « العالم المثالي » (يلمّح هنا عن كتاب ألدوس هوكسلي) . فقد تصور النسوة الأوروبيات بلا قلب ، يكرهن الأمومة والمحبة والحياة .

فهو يريد ان تظل النساء « طاهرات » تحت الرقابة . فهو لا يرضى بنشاط النساء أو بحرية النساء ، أو أن تكون النساء نائبة وحي الإله .. على المرأة ان تبقى كما كانت دائماً وراء الحجاب ، تطيع الرجل ولا تقدم على شيء من نفسها ، ولكن انطلاقاً من الآخرين . وعليها ان تظل وسيلة وضعت لأجل غاية . كان اقبال يحتفظ بنسائه في البورداه وراح يدعو العالم بلا انقطاع للاخذ بمفهومه عن المرأة المثالية :

فاطمة العفيفة هي حصاد حقل الخضوع .

فاطمة العفيفة نموذج الامهات الكامل .

هي التي تطالب أرواح النعيم والجحيم بأن تذيب إرادتها في إرادة زوجها .

لقد ترعرعت في كنف الأدب والصبر .

إلا أن اقبال اعترف في النهاية بخطأه بشأن النساء ، نستنتج ذلك من خاتمة قصيدته « عورة » التي تقول :

« وأنا ايضاً حز في نفسي الضغط على حرية المرأة

لكن في الامر غموضاً ، لا أجد فيه حلاً . »

فهل من القساوة ان نعتبر هذا الفشل يختصر موقف المجددين ؟ ان هذا الموقف المتناقض ، مهما بدا صحيحاً بالنسبة للطبقات المتوسطة في مصر وفي الهند ، تلك الطبقات التي نشأت على النمط الاوروبي ، فانه لا ينطبق على مجمل المجتمع الاسلامي .

لقد نشأ هذا الموقف في هذه الأمكنة والاوساط الخاصة ، ليس عن طريق تطور عضوي في قلب المجتمع الاسلامي ، بل عن طريق فرض نظام اجتماعي مختلف ، يدعو الى اخلاق اجتماعية لم يقبلها أي مجتمع شرقي على أساس أنها قاعدة شاملة ، رغم ان نظام الزوجة الواحدة قد طبق ولا يزال يطبق في هذا المجتمع .

فحين يدعو اقبال « الجيل الحالي من المتحررين المسلمين الى « اعادة تفسير المبادىء الشرعية الرئيسية » فهذا يعود الى اقلية ضئيلة كونت نفسها لتنشىء من جديد المؤسسات الاجتماعية الخاصة بسبع الجنس البشري .

ونحن نعرف الصفات الاخلاقية والثقافية لهذه الاقلية لنقوم بعمل كهذا العمل .

فلا عجب اذا تساءل الرؤساء الدينيون الى أية سلطة يرتكزون . فهم لا يستطيعون رغم كل محاولة ان يعتمدوا في ذلك القرآن او السيرة النبوية . فلم يبق لهم سوى الاجماع .

ولا نشك ، كما ارى ، بأن منطق التاريخ كما يراه المجددون المسلمون ، سوف يعد تعديلات شاملة في موقف الطائفة الاسلامية في هذه المسائل .

فجميع الأوساط من سنية ومجددة تعترف بمساوىء حرية الطلاق لما تحدثه من اضطرابات خطيرة في المجتمع الإسلامي . ومن المحتمل ان تحصل ايضاً اضطرابات اخرى بمقدار ما ترتفع نسبة تثقيف النساء وتنتشر .

وعلينا ان نسجل في رصيد المجددين انهم بخلاف العلمانيين الذين يريدون الفصل الجذري بين المؤسسات الاجتماعية للأخلاق وبين القوانين الدينية ، يحافظون على اعترافهم بالعلاقة الوثيقة التي تجمع السلوك الاجتماعي والايمان الديني .

فروحهم لا تزال تصطبغ بطابع التضامن الاسلامي ، فهم يرون أنه اذا كان لا بد من إصلاح المجتمع ، فيجب ان يتم هذا الاصلاح عن طريق الدين وليس بخلاف الدين او في منأى عنه . وخطأهم انهم يضعون أمامهم هدفاً نهائياً مثلاً اعلى تحدده اعتبارات خارجة عن مجتمعهم الخاص وانهم يحاولون ان يرغموا مجتمعهم على تبني هذا المثل الأعلى .

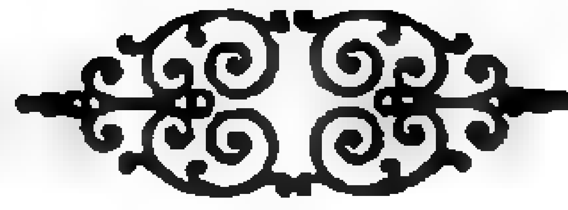
وهذا يعني جهل الفارق بين المجتمع الاسلامي والمجتمعات الغربية من حيث التركيب ، فضلاً عن احوالها الجغرافية والاقتصادية وأفقها

الفكري . فليس بالامكان الاقدام على عمل كهذا إلا عن طريق الهرب من الواقع ورفض اعتبار الوقائع الملموسة .

ومن الفطنة ان يفكر المرء أنه إذا ما انتشرت هــذه المقتضيات الاجتماعية على نطاق واسع تحت ضغط تطور داخـــلي في الاسلام ، فستجد لها حلولاً خاصة .

ولن تكون هذه الحلول مشابهة كل الشبه لحلولنا الغربية ، بل تنطلق من تجربة الشعوب الاسلامية وحاجاتها .

وبوسعنا ان نتأكد من ان هذه المبادىء المنطبقــة على هذه الحلول ستكون عملية ، واقعية ، بعيدة كل البعد عن الالتبـــاس الفكري والاندماج الخيالي اللذين من شأنهما أن يكدرا روح التجديديين العصريين وشل خططهم .



٦

الإسلام في العالم

في نهاية الفصل السابق تحدثت عن الالتباسات الفكرية والاندفاع الخيالي الذي يكدر روح التجديد العصرية ويشلها . ولم أعبر عن رأيي على هذا الشكل من أجل الفصاحة كما يظن ولا من أجل الوصول الى نتيجة تصويرية ليس لها قيمة رصينة . بل انني بحثت عن الكلمات بحثاً لكي أجمع في صيغة واحدة العاملين اللذين ، إن في مجال الفكر أو مجال العمل ، قد حالا دون مساهمة المجددين في تقدم الطائفة الاسلامية بصورة ايجابية .

وإذا عاد الى الفصول السابقة يرى القارىء ان اثر التجديد المباشر على صعيد التفكير الديني يميل لاحلال تقديس محمد محل اللاهوت العقلاني .

وقد أصبح هذا الميل في بعض الاوساط من الشدة بحيث كتب عنه السيد سميث مع بعض المبالغة : « يتساهل المسلمون في الهجوم على الله فهناك الملحدون والمنشورات الالحادية والمجتمعات العقلانية ، إلا ان الاقلال من شأن محمد يثير بين أكثر أبناء الطائفة تحرراً نوعاً من التعصب العنيف . »

ومهما سمت الفكرة التي يمكن ان نكونها عن شخصيــة النبي ، فان هذا الموقف الذي لا يدل على أي تقدم ، بل على تأخر ، لا لأنه يعزا للتعصب ، بل لأنه ينبع من منطق غير سديــد لا يعمل كما يجب ان يعمل .

فبدلاً من ان يعمد المجددون لوضع الاسلام في صيغــة جديدة عصرية ، استعاضوا عنها بموقف انفعــالي تجاه تحدي المسيحيين لهم ولعقيدتهم .

وكذلك بالنسبة للأخلاق ، والمؤسسات الاجتماعية ، نرى ان نشاط المصلحين قد تراخى لما هم عليه من تناقضات فكرية لاصقة بهم ولحماسهم الشديد للدفاع عن الدين .

ولا ننكر عليهم وعيهم التام للحاجة الملحة الى تغيير مفاسد العادات القديمة ، كما أن أشدهم حصافة في الرأي كان يرى الاخطار التي تنجم عن تغيير لا يرتكز على مجموعة من المعتقدات أو تغيير لا يدعو لإلحــاح الظروف الاجتماعية . لكن فشلهم في التأثير على الرأي العام المسلم مرده لسببين رئيسيين :

أولهما عجزهم عن تنظيم وقائع وبراهين ترتكز الى وجهة نظر واضحة

لا ترد ، لأنهم لم يسنوا لانفسهم مثالاً اجتماعياً أعلى متلاحماً يلبي حاجات عامة المسلمين .

وثانيهما ان هؤلاء بدفاعهم الديني الذي يشدد من جهة على الفضائل الاجتماعية في النظام الاسلامي السائد في الماضي ، ومن جهة ثانية على العلل الاجتماعية السائدة في المجتمعات الغربية ، ضاعفوا بذلك من معارضة الرأي العام المحافظ لقضيتهم .

لقد كانت أهدافهم غامضة ، فلا يستطيعون تحديد موقفهم ، كما زادوا في هذا الغموض إذ لقحوا تفكيرهم بالنظرة الرومانطيقية للتاريخ .

وعندما ننتقل لدراسة آراء المجددين حول الماضي التاريخي للطائفة الاسلامية ولمكانها في العالم الحديث ، فمن العسير أيضاً أن نجدها لا تتسم بالرومانطيقية .

فمن جهة القضايا الدينية ، نراها بالضرورة محصورة وموضوعة الى حد ما تحت رقابة القرآن والسنّة الرئيسية .

ولا يمكن للمجددين ان يغفلوا في برامجهم الاجتماعية الاحداث العصرية وكذلك شروط الحياة الجديدة .

أما في مجال اعتباراتهم التاريخية ، فما من رادع خارجي يحد من غلواء خيالهم الرومانصي ، لا الدين ولا السنة الموروثة ولا الرأي العام المستنير .

فحين يصيح سيد أمير علي قائلا : « من منا لم يسمع برابعة القديسة

وبالآلاف من مثيلاتها ؟ »

أتساءل هل استطاع قراؤه المسلمون ان يعثروا على أكثر من خمس من تلك الآلاف » .

ومن الواجب هنا ان نحدد بوضوح ما يجب ان نفهمه بكلمة « رومانطيقية » . ولا احتاج للاشارة بأن الحركة الرومانطيقية قد نشأت كردة فعل على قواعد الادب الكلاسيكي في فرنسا وانكلترا في القرن الثامن عشر . فالرومانطيقية دعت لاطلاق الخيال من جمود النماذج المفروضة سلفاً .

لقد كانت ردة فعل ضد الكلاسيكية بجميع أشكالها وجميع أوجه تعبيرها ، ونوعاً من الناموس المثالي لتجارب الحياة والطبيعة وحياتهما . لكن نتائجها كانت أبعد أثراً .

فانهاض الخيال على حساب العقل ، قد اعد العدة للتخلي عن جميع المبادىء الموضوعية في جميع مبادىء الفكر ، وكذلك رفض كل ما هو مطلق وفقاً للايمان بالتطور .

لقد استعيض في البلدان الغربية عن هذا الاتجاه الذاتي بواقعتين اثنتين تميز بهما فكر القرن التاسع عشر : الحتمية العلمية وتوسع المنهج التاريخي .

ولم يدرك هؤلاء ايضاً ما فيه الكفاية بأن انتشار الحضارة في أوروبا الشرقية وآسيا قد حصل في عصر التجديد الرومانطيقي . فليس هذا

الاتجاه الجديد معاصراً لظهور القومية فحسب بل هو مرتبط بها أشدّ الارتباط .

فبما ان الرومانطيقية هي في جوهرها ثورة شعبية ضد النظام المتبع ، يرجع الى هذه الحفنــــة من الظواهر التي رافقت ظهور الوعي الشعبي الجماعي الذي يشكل اساس القومية فحيث كانت التيارات التي تعوض عن التفكير العلمي مفقودة او ضعيفة ، فعلينا الا نتعجب والحالة هذه من امتزاج هذه القوى الجديدة (السياسية والخيالية) فيما بينهما لتنتــج حركات قومية وميتولوجيات مألوفة لدينا .

ولكن علينا ان نشير الى ان الافــكار البعيدة الأثر التي عملت في العالم الاسلامي لم تنشأ إلا في نطاق الطائفة الاسلامية ، حتى ولو ظهرت نتيجة الاصطدام بالغرب ، او لو كان معنى ظهورها مرتبطاً بالتأثيرات الغربيــة .

يبدو هذا واضحاً غير انه جدير بالاشارة اليه .

فالنتائج الخارجية لانتشار التقنية الغربية في العــالم هي من الوضوح حتى في عين المراقب السطحي ، الى حــــد جعلت المرء يعتقد بسهولة بوجود تطور مشابه في التفكير الغربي .

لكن هذه النتيجة لا تجد لها تبريراً حتى ولو اعتقد المجــدد المسلم من جهته وشدد على أن طرائق التفكير الاسلامي المعاصرة مشابهــة تمام الشبه لما هي عليه في الغرب .

فالنتائج الداخلية لأثر الافــكار الغربية مغلفة جداً ، وليس بوسعنــا

أكثر من التكهن بما يجري في الأعماق . (ولا أتناول هنا بالطبع الانتاج العلمي التقني ، ولكن طرائق التفكير في المجال الديني والاجتماعي والتاريخي) .

وإن دراستنا للتبرير الديني والاجتماعي في الروح العصرية ، ترغمنا على الاعتقاد بأن هناك بعض الملامح التي تكون التفكير الغربي ، اشتركت وحدها في يقظة العقول الاسلامية ، بخلاف بعض الملامح الأخرى التي ينتظر منها ان تحدث أثراً مشابهاً .

فإلام ننسب هذا التحديد ؟ بوسعنا ان نجد له تفسيراً لا يذهب الى ابعد من حد التخمين . نذكر انني عالجت في الفصل الاول ، الطبيعة الذرية والحادة للخيال العربي ، ومقاومته للأبنية الفكرية المستخلصية ، ورفضه للعقلانية .

ورأينا ان النظرة السنية الدينية هي وحدها التي نمت في الخيال العربي هذا الاتجاه نحو الشرود ، فضلاً عن ان الميل الفطري الى العقلانية الحدسية ، قد فتح الطريق لنشوء ديانة صوفية من نوع خاص الى جانب المبادىء السنية .

والحضارة الغربية حين غزت الشرق الاسلامي ، قد اتخذ انعكاسات متشابكة نجد صعوبة في تفكيكها والتعرف عليها جميعاً .

يبدو ان هناك قاعدة عامة في التاريخ تقضي بأنه حين التقاء حضارتين يحدث بينهما تفاعل فكري ، تنجذب العناصر المتجولة في الحضارة الأولى بما يتفق في الحضارة الثانية وطابع تفكيرها ، في حين

تهمل على العموم او ترفض ما تجده عسير الفهم .

وهناك بلا ريب تقارب شديد بين الميل العربي للحدس وبين التيارات الرومانطيقية التي عرفها التفكير الأوروبي . وهو من شأنه ان يفسر السرعة التي انتشرت فيها الاتجاهات الرومانطيقية في صفوف المسلمين المثقفة .

فإقبال كان يقول اكثر مما يعتقدونه حين يلاحظ بأن المسلمين كانوا يستعيدون « امراً هو بمثابة تطور لاحدى أهم المراحل في الثقافة الإسلامية . »

كان يفكر بالنظريات الفيزيائية والسيكولوجية ، إلا ان ما استعاده المثقفون المسلمون من اوروبا ، هو قبل كل شيء هذا الإرث الخيالي للرومانطيقية ، ذلك الإرث الذي ادخله الادب العربي الى اوروبا في العصر الوسيط ثم في القرن الثامن عشر .

ولنتطلع الى سعة انتشار كتاب الف ليلة وليلة . والهذر الباطن في تصريح إقبال قد اصبح اشد وضوحاً في كونه افضل من يمثل هذه الظاهرة ، لان الافكار التي عبر عنها في محاضراته حول اعادة بناء التفكير الديني هي كما قلنا نتيجة التحليل الحدسي على الطريقة الصوفية ، يجتذبه كاهن الرومانطيقية اللاعقلانية ونبيها هنري برغسون .

والاتجاه الذي اتخذته الحركات الرومانطيقية الجديدة في العالم الاسلامي ينتهي الى البرهان الى اي حد هي تمثل الايديولوجية الغربية .

كما ان الرومانطيقية في اوروبا قد أضفت لوناً وطابعاً انفعالياً على الحركة القومية الجديدة التي قامت على اللغة ، والنظريات العنصرية والماضي التاريخي ، فضلاً عن ان التبرير التجديدي والحركة الاصلاحية يمتزجان ، في الاسلام ، بنوع من التفسير القومي للاسلام يعود الى جمال الدين الافغاني .

بوسعنا ان نوجه لهذا المفهوم انتقاداً يسيراً . ألا يدعو الاسلام للجمع بين « الكنيسة » والدولة ؟

أوليس الخليفة الرئيس الديني والسياسي للطائفة الاسلامية ؟ فما هي الجدة اذن في « التفسير القومي » ؟.

ليس من اليسير دائماً ان نميز للوهلة الاولى بين الشمول الاسلامي وبين حركة الاتحاد الاسلامية ، فليكن !.

فهناك هوّة سحيقة تفصل بينهما من الناحية الروحية .

ورغم ان النظريات الاسلامية قد اعترفت باتحاد الكنيسة والدولة تحت لواء الخلافة ، فان هذا الاعتراض يفترض وجود الخلافة ، فالخليفة هو أداة القانون المقدس وممثله .

فعندما ابتعدت النظم السياسية في العالم الاسلامي عن مثلها الاعلى في الدولة الدينية ، لم يعد ولاء المسلمين للرئيس السياسي مطلقاً .

كان ولاؤهم الاول يهدف الى المثل الدينية العليا والى مؤسسات الاسلام ، وهذا ما يتضمن موقفاً سلبياً او يفرض موقفاً معادياً بالنسبة للرؤساء الزمنيين .

هذا ما كان وما يزال سبب القوة المحركة التي تكمن وراء الحركة المهدية والتظاهرات الثورية الموجهة ضد السيادة العثمانية ، كما اشرنا اليه في الفصل الثاني .

وكانت الدعوة للوحدة الاسلامية ، من جهة اخرى ، تنادي بالولاء للخليفة العثماني بصفته رئيساً لاقوى دولة مسلمة ، فهي بالتالي نظراً لقوتها صاحبة الحق في قيادة وتنظيم القوى السياسية للشعوب الاسلامية .

لقد نادت دعاية الوحدة الاسلامية بلا شك بمفهوم الخلافة الديني ، لكن هذه كانت تستند الى تناقض داخلي ، اشتد اكثر فاكثر بمقدار ما كان يسمى بالخلافة العثمانية يبتعد عن مبادىء الدولة الدينية المسلمة ويتجه نحو الدولة الزمنية . ولما دقت ساعت التجربة بعد ذلك إبان الحرب العالمية الاولى ، بدت الدعوة للوحدة الاسلامية كقصبة محطمة .

لقد ترك زوال الخلافة العثمانية الطريق مفتوحة أمام حلول ثلاثة . فالمجددون بمعنى الكلمة راودتهم فكرة انشاء نوع جديد من الخلافة ، وتحويلها الى نوع من الادارة الروحية ، يعترف بها المسلمون كأداة أصيلة للعقيدة ، من شأنها كما يتطلعون ، ان تصلح شيئاً فشيئاً ، المؤسسات الاسلامية تبعاً لروح برامجهم الخاصة .

بوسعنا ان ننسب أبوّة هذه الفكرة الى اثنين من المصلحين العرب في بداية هذا القرن ، وقد لاقت هذه الحركة رواجاً في الهند بنوع خاص . وتبناها اقبال بصراحة :

« إن انتقال سلطة الاجتهاد من الممثلين الفرديين لاصحاب المذاهب

الأربعة الى جمعية تشريعية اسلامية تشكل – نظراً لانتشار الفرق المتنافسة – الهيئة الوحيدة الممكنة التي يمكن للاجماع ان يتخذها في العصور الحاضرة ، مفسحة المجال لاشتراك حقوقيين علمانيين مؤهلين للبحث فيها .

فهذه الطريقة هي وحدها الكفيلة ببعث النشاط في الروح الناعسة التي تسيطر على أنظمتنا الحقوقية وتضفي عليها آراء تطورية . »

والمسلمون من ذوي الاتجاه العلماني والقومي ، كانوا يوافقون على إلغاء الخلافة وتكريس طاقاتهم لبناء الوحدات ، من امم اسلامية منفصلة ، ممالك كانت ام جمهوريات ، لبنائها على النمط الغربي .

ويخرج عن نطاق بحثنا النقاش حول الانتشار السياسي للحركات القومية العصرية . يكفينا ان نشير لوجود اتجاهين متنافسين اثنين .

أ- أولهما يتجلى في القومية العربية وفي الجامعة الاسلامية الهندية ، ويهدف الى جمع شمل جميع الانحاء الموحدة باللغة والعرق والتاريخ من دول اسلامية كبرى .

ب) والثاني هو طريق القومية المحلية أو الجغرافية . وهدفه جعل كل منطقة ، كمصر والعراق ، دولاً سياسية منفصلة وتقوية الوعي الاقليمي بين سكانها . وقد أطلقت على هذه الاتجاهات صفة « المتنافسة » .

والواقع انها تتفاوت تفاوتاً كبيراً فيما بينها ، ويصعب تعيين الحدود فيما بينها . يضاف الى ذلك التعقيدات الناجمة عن الاختلافات الدينية والطوائف وخاصة في الهند .

والحل الثالث هو يقظة الحركة المهدية ، التي تؤكد ان العالم الأسلامي يجب ان يتطهر ويجمع شمله السيف .

والحركة المهدية حركة شعبية تمثل الاندفاعات التي يتصف بها التفكير العربي والاسلامي ، وهي تختلف عن الروح التجديدية والقومية التي تمثل تطبيق مختلف المفاهيم الغربية على المسائل السياسية في الاسلام ·

وهي نتيجة اصيلة للرومانطيقية الاسلامية البدائية ، يجري فيها نوع من العقل الانفعالي الخاص بها . وهي لا تشدد عقلياً على ان نوعاً واحداً من انواع التنظيم كيفما كان نوعه ، هو اكثر ضرورة من نوع آخر ، وهي ثورة ضد ما نحس بأنه وضع راهن لا يغتفر .

وانطباقاً على الطبيعة الذرية غير المتكاملة للفكر العربي والاسلامي ، يذكر خيال المهدية وجودها على غرض مباشر : إبعـــاد الشيء الذي لا يمكن احتماله . اما بالنسبة للنتائـــج فالمستقبـل هو الذي يبث في أمرها .

ومن العسير ان نفهم ان احدى هذه الفرضيات يسمح لنا بالكثير من الأمل حول مصير الاسلام والطائفة الاسلامية .

فجميع تلك الفرضيات يضر فيها الاندفاع الانفعالي الذي يميز الطريقة الرومانطيقية لمواجهة الأمور ، فهي لا تعبـــأ بالتفكير التاريخي ، ولا نعتقد بضرورة توازن التيارات النفسية العميقة لدى الشعب مـع القوى الحتمية للتطور الاجتماعي .

وفكرة إقامة جمعية تشريعية إسلامية او إدارة روحية من هـــذا

النوع تعود الى مفهوم « الخلافة الروحية » الذي يجرد هذه الخلافة من سلطتها الزمنية وكذلك سيادتها . ومهما كانت هذه الفكرة مقبولة لدى مسامع الغرب ، فهي تجرح الشعور السني المسلم .

فالخلافة ليست في الدرجة الأولى وظيفة روحية ، إلا أن الشريعة هي اداة القانون الديني وهي التي تقوم على تنفيذه ، وليس في يدها سلطة تغيره ، ولا حق نشرد .

والمسلمون لا يقومون بواجب الطاعة الروحية تجاه اي كان ما خلا الشريعة .

وهذا المذهب تام الوضوح والثبات ، بحيث انه من الغريب جداً كيف ان المجددين قد خطأوا الغربيين في اعتبارهم الخلافة كسدة رسولية او كمجمع ماسوني

وإذا شئنا من ناحية ثانية تقوية الشريعة . فلا يمكن للخلافة ان تنفصل عن السلطة الزمنية . فجميع القوى المسلحة والشرطة يجب ان تكون خاضعة للخليفة ، وإلا لما عاد لسلطته اي مبرر .

والأمر بديهي الى حد انه لا حاجة لنا لهذا الحكم الصريح في « نور الاسلام » (وهي مجلة علماء الأزهر الرسمية) الذي يقول « إن اخطر البدع » التي اتى بها المجددون هي الدعوة لخلافة « روحية » ليس فيها سلاح وجيوش . بل هي فقط شعار لفصل الدين عن الحكم السياسي .

لكن هناك شيئاً آخر . فقد رأينا في الفصل الاول ان المفهوم

الاسلامي للاجماع يرتكز على الوجدان الديني لمجموع الشعب . وديمقراطية الاسلام الروحية كاملة .

ولا يمكن ان تتحمل نوعاً من سلم الرتب ، وبدون هذا السلم ليس بالإمكان قيام مجلس بيده « الحل والربط » . فمن الذي يختار اعضاءه . وما هي السلطات التي يتمتع بها هؤلاء ؟

وإذا عارضوا – كما يرى المجددون – شريعة ما من شرائع المدارس القائمة ، فما هي قيمة أرائهم الجديدة تلك ؟

يعترف التفكير الاسلامي السني بمبدأ الانتخاب في مجـــال الحكم الزمني ، كانتقاء الخليفة ، لكن فكرة المجالس المنتخبة أو التمثيلية في المجال الروحي والمستعارة من الغرب غريبة عن هذا التفكير كلياً .

فبوسع العلماء ان يقودوا ويوجهوا ، لكنهم لا يستطيعون السيطرة على وجدان الفرد .

ولا شيء يكفل عدم قيام مجلس العلماء او اية جمعية تشريعيـــة أخرى بتفسير وجدان مجمل الطائفة . ومثـــل استعمال القهوة ، الذي ذكرته ، يرد اتهام الرد على كل افتراض من هذا النوع .

وهكذا فإن مجلساً من هـــذا النوع ، أبعد ما يكون عن اداة للوحدة ، ولا يكون سوى عامل للتفرقة والنزاع في داخل الطائفـة الاسلامية .

ففي مجتمع يرتكز الى قواعد شاملة متراصة ، ما من اداة للانطباق

على مقتضيات الفكر الجديدة وتياراته الجديدة ، سوى إرادة المجموع . وإرادة المجموع ، كما رأينا ، لا يمكن ان تبني إلا على مراحل متتالية طيلة حقبة تمتد عدة أجيال .

والبدعة الرئيسية للمصلحين الاصلاحيين هي انهم يثقون بجمهور الناس ، وليس هـذا خلافاً للعرف الاسلامي وحده ، بل خلافاً للمصلحين البروتستانت ، كما يسعون لجر الناس نحو هدف معين سلفاً .

والحل القومي يتعارض بوضوح أيضاً مع المبادىء الاسلاميـة . ولا يهمنا مدى الاخلاص الذي يدعو به القوميون لايمانهم تجاه مبادىء الاسلام وتعاليمه . فهم يصلون الى حد إقامة مبدأ ظاهر آخر .

وليس هنا من سبيل لتحاشي الانقسـام الذي ينجم عن ذلك ، إلا بفصل « الكنيسة » عن الدولة .

وينادي القوميون دفاعاً عن نظريتهم بأنهم يعتبرون المبـدأ الاول خاضعاً للثاني .

وتدل التجربة حتى في البلدان الاسلامية ان قابلية الدولة القوميـة العصرية لا تعرف الكفاية ما لم تحز على خضوع مجموع الشعب .

والنزاع بين الأهداف واضح ، فالاسلام شأنه شأن أية ديانة سامية ، يسعى وراء فوائد الافراد وسعادتهم ، من رجال ونساء ، دونما اعتبار للعرف أو القومية ، في حين أن القومية تضحي حتماً بالفرد تجـاه ما يفترض بأنه الصالح العام .

يبدو من الغرابة والحالة هذه ألا يرفض العلماء القومية حتى أنهم يقبلوا

بها على أساس أنها تجاه مشروع سياسي . وثمة اعتباران اثنان يساعدان على تفسير موقفهم .

أولهما هو ان هؤلاء العلمـــاء لم ينجحوا في تفهم الطابــع الحقيقي للقومية .

فقد عملوا لمراقبة نتائجها من الخارج ، لكن مراقبة النتائج لا يشبه في شيء تحليل الأسباب الحقيقية .

وعلينا ان نتذكر ان قليلاً من العلماء قد اطلعــوا على أدب الفكر السياسي الذي ظهر في أوروبا وأميركا .

كما انهم يركنون لفكرة ان القومية في البلاد الاسلاميــة تختلف كل الاختلاف عن القومية في اوروبا ، وان هذه القومية لن تذهب بعيداً ، بل تحافظ على صلاتها بالدين .

اما التفسير الثاني فيأتي عن طريق التاريخ . فموقف العلمــاء مأخوذ جزئياً من ذرية التفكير الاسلامي الذي حال – برفضه مبدأ القانون المجرد – دون تمكين مفكري الاسلام من وضع مذهب سياسي عملي ومنظم .

فالأخلاق الاسلامية كما رأينا في الفصل الاول ، قد أعدت للمسلمين مثالا اجتماعياً اعلى . وتحقيق هذا المثال الاعلى كان يشكل الهـــدف العملي لتفكيرهم السياسي .

فطالما ان الحكومة لا يمكنها الاتجاه نحو اسعاد الشعب ما لم تعتمد الشريعة المقدسة وتنفذها ، فيجب ان تكون هذه الحكومة دينية ، كما

انه يجب ان تقتصر مسؤولية الفرد السياسية على اصلاح المفاسد .

وهكذا اعد العلماء بالنتيجة تركيباً مثالياً ، هو نظرية الخلافة التي تم استخلاصها عن طريق منهج منطقي لهذه المعطيات الأولية من جهة ، كما يرتكز من جهة ثانية على مفهوم ذي مفعول رجعي للخلافة القديمة (التي انفرط عقدها – تاريخياً – في أقل من خمسة وعشرين عاماً) .

وفيما خلا هذه النقطة ، لم يتطرق التفكير السني الى الاقتصاد السياسي او الفلسفة إلا نادراً .

وما ان يتحدد ذلك المثال الاعلى ، حتى لا يبقى اية اهمية للباقي . والمفكرون المسلمون – برفضهم اي شيء تحت هذا المثال الاعلى (وهو موقف دعاة الكمال) قد اعتبروا كل مؤسسة سياسية حرة مستقلة عن الشريعة المقدسة ، تلك الدعامة الاولى للمثال الاجتماعي الأعلى ، إما كتأكيد عفوي لنزعة حيوانية مطلقة ، وإما كصياغة اعتباطية للتفكير العقلاني .

وكان مصير المدنية الاسلامية الفاضلة كمصير كل مدنية فاضلة اخرى .

فمنذ القرون الأولى للاسلام ، وقع الحكم السياسي في يد الحكام الزمنيين . ولم يكن هؤلاء بنظر العلماء سوى تنظيمات تتمتع بالقوة في سبيل تأمين الدفاع ضد الأعداء في الخارج ، فضلاً عن تأمين النظام في الداخل ، يقوم عليها عدد من اصحاب الامتيازات الذين يجعلون لهم نظاماً ، وهي ترتكز لنظام الضرائب من شرعية الى شرعية نوعاً .

وحيال هذه الحكومات لا بد للمسلمين ، إفرادياً ، من المبادرة :

إما للخضوع تبعاً للمبدأ القائل بتفضيل الاستبداد على الفوضى .

وإما تثبيت أولوية الشريعة المقدسة عن طريق العنف . وقد اختار العلماء ومعهم مجمل الطائفة ، الحل الاول على وجه العموم .

فطالما ان الحكام الزمنيين لا يتدخلون في أمور المؤسسات الاجتماعية للاسلام ويعترفون بالشريعة اعترافاً شكلياً ، فان وجدان المؤمنين لم يمسّ ، وأن بالامكان متابعة السعي لبناء مجتمع إسلامي شامل مستتب .

وقد نشأت عادة الركود السياسي عقب هذه القرون الطويلة من الخضوع للحكومات الزمنية ، ركود لا يمكن التخلص منه بسهولة أو بسرعة ، كان من شأنه ان شلّ توسع التفكير السياسي وانطباقه على الفرص المتغيرة .

وهكذا فان ظهور القومية قد باغت العلماء ووجدهم غير مهيئين لانعام النظر في نتائجه الدينية . .

والحل الآخر الداعي لفرض اولوية الشريعة على الحكومة الزمنية ، هو كما قلنا ، أساس الحركة المهدية الثورية ، التي تعيش على أمل هزة تهدم النظام الراهن وتقيم على انقاضه حكماً سياسياً مثالياً يرتكز على الدين . إن هدف المهدية السياسي يتفق والنظرية السياسية لعلماء السنة ، لأنه يلزم الحكومة السياسية بمهمة واحدة هي تأمين الاطار الزمني لاقامة الشريعة المقدسة والأخلاق الاسلامية .

وهذا المفهوم ، كما حاولت ان ابينه ، اساسي في الاسلام ، والمشكلة لا تنبع من الحركة المهدية وحدها . لقد مرت فترات (والتاريخ

الاسلامي يشهد بها بكثرة) كان فيها اللجوء للعنف الوسيلة الوحيدة الممكنة للتخلص من تراكم المساوىء والمفاسد ، بغية تغيير خطة السير .

لكن هذا الحل لم يدرج العلماء على القبول به لاسباب عديدة .

فليس بالامكان التأكد من ان قائد هذه الحملة او تلك يهدف باخلاص لاعادة سيادة الشريعة ، او انه قادر على ذلك ، مهما رافق حركته من اندفاع شعبي .

فما ان يفلت العنف من عقاله ، لا يمكن التكهن بالحد الذي سيصل اليه .

لقد أدرك العلماء قبل الثورة الفرنسية بوقت طويل ان الثورة تفترس ابناءها مختارة .

وغالبية الحركات المهدية قد اتبعت نوعاً من المذهبية الوحشية ، التي لم توفر سائر المسلمين .

فليس التخوف إذن هو الذي فرض عليهم جانب التحفظ ، بل الدراية ، تلك الدراية التي تشير اليها كتب الشريعة وهي التي تنص على ان الجهاد او الحرب المقدسة لا يمكن القيام بها ما لم تكن مضمونة النتائج . كما انه كان لدى العلماء حس عميق للاستمرار التاريخي وللمسؤولية الملقاة على عاتقهم بشأن الحفاظ على ذلك الاستمرار .

تلك كانت مهمتهم الهامة والرئيسية كما يعبر هذا القول المنسوب الى النبي : « العلماء هم ورثة الانبياء » وليست موجة الحماس المتعاظمة هي

التي تصون التركيب الاجتماعي او اعراف الطائفة .

والسؤال الذي يرى الغربي لزاماً عليه ان يطرحه هو التـــالي : « كيف يمكن لحركة كالحركة المهدية ان تؤمن التقدم التقني والاقتصادي الذي بدونه لا يمكن للشعوب المسلمة ان تحتل مكانها بين سائر الشعوب في عالم موحد ؟

قد لا يلقى هذا السؤال صدى لدى العلماء والمجددين . وهناك عنصر آخر في الحركة المهدية من شأنـــه ان يحول هذه الحركة ويعكر صفو طبيعتها الخاصة وهدفها .

ورغم أن الحركة المهدية هي نتيجة صادقة للرومانطيقية الاسلاميـة البدائية ، فهي لم تعد الآن تعبيراً مجرداً ثابتاً لهذا المبدأ .

فمنذ العصر الذي عاش فيه جمال الدين الافغـــاني ، بدأت الروح القومية تعمل فيه .

وجرت الاشياء في البداية جرياً معاكساً . فهناك عنصر مهـدي في القومية الاسلامية الموحدة لدى الافغاني ، هذا العنصر كان يتجـــه في حملته نحو الجماهير الشعبية مما احرز له هذه الهالة التي أحيط بها اسمه . وقد حاول محمد عبده كثيراً ان يبعد بدوره هذه الصبغـــة الثورية ، لكنه لم يستطع الى ذلك سبيلاً .

فقـــد عاش هذا العنصر في الحركة التجديدية العصرية ، كنوع من الانطواء الباطني الذي كيّف الطبيعة النهائية لتفكيره وردود فعـله ،

رغم ان الخطوط الظاهرة على سطحه تبدو وكأنها تناقض خطوط تركيبه العميق ، مهما تضاءل الشعور الذي يحمله عنه معظم المجددين .

هذا على الأرجح ما يفسر تحوّل المجدّدين الى اتقياء متمسكين بالسنة اشد التمسك . نظراً لعجزهم عن النظر نحو الاشياء من ناحيتين ، او لاعتقادهم ان الروح التجديدية تكلف الفرد غالياً على الصعيد الاجتماعي .

وعلينا مع ذلك ان نعمد الى بعض الفوارق .

فالقومية في مظاهرها الغربية ، تظل الفعل الخاص بالمثقفين الذين اتصلوا اتصالا وثيقاً ومباشراً بالفكر الغربي .

والقومية حين تسربت الى نفوس أبناء الشعب ، تحولت بدون ان تنحو نحواً آخر ، تحت ضغط غرائز الجماهير المسلمة ونوازعها العاطفية .

وحلت محل المثل العليا الخاصة لموجات الوحدة الاسلامية ، النزعات الملموسة لحركة الوحدة العربية والحركات المشابهة لها في الهند وجاوى ، وقد اصبحت اكثر بروزاً نظراً لوجود أغراض محلية دقيقة وكذلك لحضور القوى التي وقفت هذه الحركات في وجهها .

وهكذا اتصلت المهدية بالقومية المتطرفة ، لتحدث المدّ المتعاظم لتذمر الشعب وكذلك النشاط الثوري ، وهما مظهران مألوفان لدى كل من يراقب العالم الاسلامي المعاصر .

وإذا لم نخطىء في تحليلنا هذا نرى ان الارث الديني الاسلامي ليس

مهدداً من الخارج بقدر ما هو مهدد من الداخل ، وذلك من طريق قوى ثلاث .

فالقوة الأولى تهدف لاستبدال نظام الايمان الاستشرافي الصارم بمفهوم اجتماعي علماني واخلاق نفعية .

فالمجددون يرددون في الواقع اخطاء المعتزلة القدماء ، مفسرين الذات الالهية حسب مفهومهم الخاص .

ومن الصعب الاعتقاد بأن هذه النتائج النهائية لتلك المحاولة ، تختلف كثيراً في العالم الاسلامي ، عما كانت عليه في العالم المسيحي .

وحتى لو لم نأخذ بعين الاعتبار ما تدلنا عليه التجربة والتقارب بين هذين النوعين من التطور ، فان من الامور المسلم بها ان الاسلام الذي لا تتوازن فيه العناصر الانسانية عن طريق نزعة استشرافية شديدة ، انما يصبح اسلاماً آخر يختلف عما هو وعما كان عليه .

والتهديد الآخر هو مبدأ الآلهة المزيفة التي استعارها العالم الاسلامي من الغرب ووضعها الى جانب الله ، وأجهد نفسه في تقديم الخدمة لها أو التظاهر بذلك .

ذلك هو الشرك ، وهو الخطيئة التي لا تغتفر . « إن الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد افترى اثماً عظيماً». حتى في اشكالها الملطفة الخالية من البدع نوعاً ، تنطوي القومية على طرق فكرية ومؤسسات اجتماعية غريبة عن التجربة الاجتماعية ، وهي قاعدة الشمول الاسلامي ، كما تخلق التباساً في المثل العليا لا تخلو

من انعكاسات لا يمكن تجنبها على مجمل النظام الديني ؛

واكتفي الآن بذكر التلازم الوثيق بين التركيب الاجتماعي وبين المعتقدات الدينية ، التي يشدد الاسلام على اعتبارها مبدأ رئيسياً ، كما اشرنا في الفصل السابق .

أما القوة الثالثة فتسعى لهجر جميع هذه المواقع التي احرزها الاسلام والتي تسمح له بإبراز إمكانياته في حياة الفكر الانساني ، ومن هنا عليه ان يمضي في مجهوده الجديد في سبيل تقييمها في العالم الجديد .

وبدعة المهدية ليست في الدعوة للسيطرة على نفوس البشر وإراداتهم بالقوة فحسب ، بل لاعتقادها بأن الحقيقة انما تظهر بحد السيف .

إن القوة الثالثة هي اخطر تلك القوى الثلاث . فالحدس الديني الذي ورثته الشعوب الاسلامية ، والوعي الذي يتمتعون به للأشياء غير المنظورة ، حيث شدّد عليها الدكتور ماكدونالد كثيراً في محاضرات هاسكل ، كل هذا الاساس الوطيد للشعور الديني والذي يجد في الاسلام ملاذاً له ، كل ذلك لا يمكنه التأثر بجدية عن طريق التفكير العصري أو العلماني .

والنزعة التحررية ذاتها ، كما تظهره سطحية نتائجها ، لم تضرب أية جذور عميقة في العقول المسلمة .

ونتيجتها الرئيسية التي حصلت حتى الآن قد اقتصرت على خلق انقسام جديد او انشقاق : وهو الذي يجعل المثقفين من ذوي الميول الغربية يقفون في وجه المسلمين المثقفين .

ولكن ماذا يحدث حين يتسرب التقدم التقني الناجم عن الحضـــارة الغربية ، الى المجتمع الاسلامي بصورة اعمق ، بنتائجه البعيـدة الاثر ؟

يبدو اننا امام احتمال واحد من خارج : هل ان العلمانية هي التي تنتشر ام ان الحركة المهدية هي التي تحدث رد فعل عنيف ؟ هذا يتعلق جزئياً بالنهج الذي سلكته العلاقات بين الشعوب المسلمة والبلدان الغربية . لكنه مع الوقت وفي عالم يرفرف عليه السلام ، من الممكن ان يندمج المثقفون تدريجياً فيما بينهم وأن تسد الثغرة التي حفرتها الروح التجديدية في القوى المعارضة للعلمانية وللمهدية معاً .

قد تثبت من جديد أيضاً القيم الثقافية التي يدافع عنهـــا الاسلام تقليدياً . وان تزداد فعالية المقاقير التي تحارب الوباء القادم من الغرب .

فاذا كان الأمر كذلك ، فعلى العقيدة الاسلامية رغم كل شيء ان تبرهن على انها تملك القوة والحيوية الضروريتين لانتاج هذه المقاقير ، مستخرجة إياها من معينها الخاص ، بدون الغاء الاحتمال الداعي لتكليف بعض العناصر البناءة في التفكير الغربي بغية إحلالها محل الرومانطيقيـة الهدامـــة .

ومستقبل الاسلام يتعلق كما في الماضي بامكانية القادة السنيّين وقدرتهم على حل التوترات الجديدة ، بالمدى الذي تظهر فيـــه ، عن طريق مذهب ايجابي يصمد في وجه قوى الانحلال ويسيطر عليها .

والنقطة التي يلتقي حولها كل من المهديين والمجددين هي موقف كل منها من العلماء وخلفائهم ، فهم يهاجمونهم ويصفونهم « بالرجعيـــة » « والمحافظة » .

إنّ الثوريين والمصلحين المتحمسين لا ينظرون بعين الرضى الى الرأي الذي تعبر عنه المؤسسات التقليدية بشكل عام حول الاتجاهات الدائمة في الحياة وفي العلاقات الاجتماعية ، كما ان التغييرات العنيفة تسبب كثيراً من الخسائر ولا تجلب سوى القليل القليل من الخير لمجموع الطائفة .

وإن تسرعهم لا يتضاءل أمام جواب العلماء بأن البراهين التي يضعونها في البداية تنطوي على الجهل والحكم الخاطىء .

لكنه ، حتى ولو لم نأخذ بعين الاعتبار انتقادات الخصوم المغرضة ، فمن المستحيل الانكار بأن موقف العلماء ومفاهيمهم مع تلامذتهم يشكل ضعفاً خطيراً .

فهم يفقدون الاتصال مع الفكر المعاصر ، وبراهينهم مهما كانت صحيحة لا تتوصل لبلوغ اليقين ، لانهم يعبرون عنها بأسلوب لا يترك أي صدى في عقل الرجال المثقفين . فحتى اللغة التي يستخدمونها لها طابع عنيف ، يباغت الاعين والآذان ويقوي الشعور بأنه ليست بيدهم رسالة العصر .

وفضلاً عن كل ذلك نرى تصريحاتهم العلنية ، إذ تحاط بنوع من الشكلية المتصلبة الداعية للسلطة ، لا تعمد إلا لسلاح دفاعي ضعيف ، في كفاحهم ضد القوى المعبأة ضد الدين في العالم أجمع (كما يشير اليه المجددون بحق) .

هذه الوقائع تعطي ملامح واضحة لاتهامات النقاد ، من غربيين وشرقيين ، وهم يصفون الاسلام الحنيف كديانة متحجرة . لكن هذه

الاتهامات باطلة ، فالاسلام دين حي وحيوي يخاطب افئــدة وعقول وضمائر عشرات الملايين او مئات الملايين من البشر ، الذين يهبهم الاسلام مبادىء الحياة الشريفة الصبورة المفعمة بخوف الله .

فليس الاسلام هو الجامد ، بل قوانينه السنية ، ولاهوته النظـامي وتبريره الاجتماعي . هذه هي اسباب انفراط العقد ، وهذا الكره الذي يشعر به عدد كبير من معتنقيه لا سيا المثقفين منهم والأذكياء .

وهنا يكمن الخطر الرئيسي على مستقبل الاسلام . فـــلا يمكن لأية ديانة ان تنتصر على انفراط الشمل ، إذا طال التباين بين متطلباته تجاه الإرادة ونداءاته لذهنية معتنقية .

ومسألة انفراط الاسلام لم تطرح بعد بالنسبة لغالبية المسلمين الساحقة ، وهذا ما يبرر رفض العلماء الخوض في تدابير سريعة يقضي بها المجددون .

لكن انتشار الروح العصرية هو إنذار بأن إعادة صياغة الاسلام ليس من الأمور التي يمكن تأجيلها الى الأبد .

ونحن بصدد تعيين أصول هذا الجمود في صياغة الاسلام وأسبابـه ، قد نعثر على كلمة صحيحة تسمح لنا بالإجابة على السؤال الذي يطرحه المجددون على انفسهم دون ان يتوصلوا اليه : كيف تمكن صياغـــة المبادىء الاساسية في الاسلام بدون التأثير على عناصره الجوهرية ؟

ولكي نتكلم بايجاز علينا ان نعود الى الفترة العصيبة التي انتشر فيها اللاهوت الاسلامي ، مصدر الصعوبات اللاحقة ، أي الى القرنين الثالث والرابع للهجرة .

وقد أشرت في الفصل الثاني ، كما يمكن لي ولكل عالم اسلامي أن يدركه ، الى اوجهه السلبية ، أي كيف ان هـــذا اللاهوت يرفض المبادىء النظرية العامة في الفكر الاغريقي .

لكن لهذا اللاهوت أيضاً وجهاً إيجابياً ، ليس بالامكان بدونه صياغة لاهوت نظامي في الاسلام ، لأن اللاهوت في مجاله الخاص ، هو نظام علمي يحتاج لاستخدام وسائل علمية .

والوسائل ، لا سيما وسائل المنطق الاستنتاجي والطبيعيات ، قـد استعارها لاهوتيو الاسلام وطبقوها على نواميسهم الخاصة .

وبسلوكهم هذا الدرب ، لم يعد باستطاعتهم اتمامه .

فكل زيادة علمية يجب ان تسلك الطريق ذاتها وتبلغ دائماً النتيجـة ذاتهـا ، إلا اذا تغيرت النواميس او اكتشفت ادوات جديـــدة على غرار المنطق الاستدلالي الذي حلّ محلّ الاستنتاجي .

والنقطة التي تهمنا ان وسط هذا اللاهوت وبـــه ، اتصل الاسلام بمناهج التفكير العلمي وطرقـه . تلك كانت الخطوة الجوهرية الأولى . التي انقذت التفكير الاسلامي من المخاطر اللاصقة بالرومانصيــة ، اي من تطبيق الحدس والخيال وحدهما على مسائل الوجود والكون .

وهنا ينتهي انتشار الفكر السنّي ، ومن هنا يبدأ الجمود . وكان العلاج رغم ذلك بمتناول المفكرين المسلمين ، لو انهم تنبهوا لأهميته ، ولو انهم شاؤوا استعمال ذاك العـــلاج منهج البحث التـــاريخي وطرائقه .

ولو لم يوفق مسلمو القرون الوسطى في الإقدام على هـــذه الخطوة الثانية ، فلا يعني انهم لم يكونوا فكرة عن مسألة المنهج التاريخي .

فقد طبق المؤرخون العرب منذ البداية بعض المبـادىء النقدية على مستنداتهم ، وهي مبادىء مستقاة من المناهج النقدية التي وضعهـــا اللاهوتيون أنفسهم لدراسة السيرة النبوية .

هذا العنصر في المنهج الفكري ، والعقلانية التاريخيـــة ، بمقدار ما تحرر من سيطرة اللاهوت ، اثار شكوك اللاهوتيين وحتى عداءهم . أضف الى ذلك ان المؤرخـــين لم ينجحوا قط في حذف العناصر اللا معقولة والخيالية التي كانت لاصقة بطبيعـــة مصادرهم ومستنداتهم ، كما انهم لم ينجحوا في إزالة التأثيرات اللاهوتية النابعة من العلوم الدينية .

لهذا قبلوا بدون احتجاج ، حين بدأ التقهقر الثقافي ، باعادة بنـاء الماضي الاسلامي العقائدي المتكيف في الحلقات السنية ، كما وافقوا على استخدام الأهداف التي اعطاها العلماء للتاريخ ، الذي هو في رأيهم أداة للتثقيف الاخلاقي والجدل العقائدي .

إن اخضاع المنهج والتفكير التاريخيين لمقتضيات الانفعـــال الديني والعقائد اللاهوتية لا يشير الى عجز في ميدان التقدم ليس إلا . بل هو ردة فعل ، وسقوط في ملاعب الخيال ، كما رأينا ان الأمر كذلك في بداية انتشار العقيدة الاسلامية .

إن تاريخ بداية الاسلام كما أعده السنيون منذ ذلك الحـــين يحتمل جميع ميزات التأريخ ما قبل العلمي : من تركيب درامي ، وأحـكام

مطلقة على الرجال والأحداث ، وانتقاء اعتباطي للمستندات ، اضف الى ذلك خاصة لا تنتمي للمرحلة السابقة للعلم بل هي من خصائص الدعاية ، وهي حذف كل تفصيل لا يتفق مع الصورة التي يراد اعطاؤها .

وأخيراً ان هذه الطريقة في اعداد التاريخ قد تكرست بقانون ديني ، على غرار اللاهوت السني ، حتى ان موضوع الشك في امرها اصبح من باب الهرطقة .

وهكذا فان العلماء بارغامهم التاريخ على خدمة المذهب السني ، قد سدوا الطريق في وجه المبدأ الأخير الذي كان بوسعه ان يحافظ على عنصر الليونة في التفكير الاسلامي ويمنع جمود صيغه .

فيا لها من مظلمة تلك المخيلة التي ، في حين نراها تدعو لاعتبار التاريخ ظاهرة من ظواهر الارادة الالهية ، تعجز عن ملاحظة تدخل خيالها الخلاق .

فلا يمكنها ان تدرك انه إذا كانت يد الله فوق التاريخ ، فان رفض دراسة الحدث التاريخي بخشوع تام وارغامه على الاستجابة لهدف معين سلفاً ، انما يعادل رفض السعي لادراك الحقيقة النهائية لظاهرة من ظواهر الارادة الالهية لا اكثر ولا اقل .

إن هذه الملاحظة لتبدو قاسية بالنسبة للفقهاء المسلمين ، ما لم نذكر الموقف المشابه الذي وقفه رجال الدين عندنا وتجنب معتنقو المسيحية ولا يزالون انتقاده .

ولكن حين يقول لنا المدافعون المسلمون ان روح الاسلام قد شجعت

على متابعة البحث عن الحقيقة بلا وجل ، وفي جميع الميـــادين ، فمن الانصاف ان نسألهم من هو المسؤول عن خنق روح التحقيق التاريخي في عصور الاسلام الاخيرة .

لهم ملء الحق بالاعتزاز بابن خلدون ، هذا العبقري الذي حاول في القرن الرابع عشر ان يعيد بناء التاريخ على اسس علميـة . لكن مثل ابن خلدون يثبت القاعدة .

وذلك لانه فضلاً عن ان ابن خلدون قد قبـــل بأكثرية الاثباتات العقائدية لدى السنّة حول طريقة دراسة التاريخ ، فان موقفـه العلمي المخلص والخلاق بالنسبة لمسألة المنهج التاريخي لم يقابـــل بأي اهتمام في الاوساط السنية . فقد ظل مهملاً منسياً حتى انبعاث مؤلفه في القرن التاسع عشر .

والنتيجة التي نخلص اليها بعد هذه المناقشة هي ان الطريقة التي يمكن بواسطتها التوفيق بين السنية الاسلامية والحركة الفكرية الحديثة ليست كما يظن ، في تبني معاهدة مع فرضيات العلم الحديث .

فالعلماء المسلمون لم يفقدوا قط عـادة التفكير ، رغم حاجتهم لتغيير مناهجهم العلمية ، وتوسيع حقلها وتعميقها ، هذه الوسيلة يمكن البحث عنها في اعادة تقييم معطيات الفكر بدراسة المذاهب التاريخية .

والمذاهب التاريخية وحدها يمكن ان تعيد المرونـــة للتفكير الذي تطلبه هذه المهمة بمقدار ما تنجح في اعتبار سير العقل الازلي اعتبـاراً اولياً ، دونما الاهتمام بالاهداف الانسانية .

فالمذاهب التاريخية وحدها تعلم الانسان على قياس صحيح لطوله وعلى تجنب التعاظم اللاهوتي .

وليس هذا بالامر السهل او الملائم . إذ تدل التجربة كم ان المعطيات الانفعالية تجتاح ذهنيتنا ، وبأي اصرار تشل بحثنا عن الوقائع وحكمنا عليها ، رغم ما نبذله من جهود للخلاص من ارتباطاتها ، وبأيـة قوة مقنعة تثير انتباهنا وتبعده عما لا نرغب في ان نراه .

من هنا يصبح بامكاننا مدى الخدمة السيئة التي قدمها المجددون للاسلام . فبدون ان يقودوا التفكير الاسلامي نحو مجالاته الخصبة ، فقد زادوا في إخضاعه للخيال الرومانطيقي ، وشجعوه على تفسير التاريـخ تبعاً لمقتضيات الحاجة الراهنة .

ولا شيء يفسر سطحية اثر الغرب على الشعوب الاسلامية اكثر من الثورة العميقـة التي حدثت في التفكير التاريخي في الغرب في القرن التاسع عشر ، والتي لم تتسرب بعد الى العالم الاسلامي .

ولا شيء يثير الغضب اكثر من تلامذة إقبال وهم يردون ، على سعة علمهم ، أحكام استاذهم غير الناضجة . أو ان نرى المجددين المصريـين يستولون على أي رأي صـادر عن كاتب غربي ، حتى ولو لم يكن مرتكزاً على أساس ، شريطة ان يتفق ومشاعرهم الخاصة او ان يرضي كبرياءهم .

لكنني لا أرغب في القول بأن سبيل التقدم بالمسلمين هو اعتنـاق المناهج التاريخية الغربية .

فليس الامر كذلك . فعلى العالم الاسلامي ان يبحث ، أو بالاحرى ان يخلق من جديد ويبني على أسس خاصة ناتجة عن نقد تاريخي خاص لفجر الاسلام ، من طريق اللجوء الى عناصر قد طبقت لي المناهج الغربية . وما على العالم الاسلامي ان يعيش من جديد بمجمل التطور الذي صادف الفكر الغربي الحديث .

فان المراحل الوئيدة التي طهّر فيها الغرب طرائق تحليله من اعتباطات القرون الوسطى ، ليحيا من جديد تحت لواء العلوم الطبيعية ، قد لا تكون هذه المراحل مطابقة للثقافة الاسلامية .

وعلى الفكر الاسلامي ان يسلك طريقاً موازياً يرسمها بنفسه وفقاً لطبائع تفكيره الأساسية .

فالمنهج التاريخي لا يزال حتى الآن في الغرب تحت تأثير الحتمية العلمية التي يرفضها الفكر الاسلامي . والمؤرخ المسلم اذا كان يبني على قواعد التفكير الاسلامي ، لا يحتاج لجعل التاريخ شبكة من المفاهيم المجردة ، فعليه دائماً ان يرى الوقائع الملموسة وسط مناسباتها الملموسة ، رابطاً برؤياه مع ذلك عمل عقل يفوق عقل الانسان (كما على المؤرخ الحقيقي ان يفعل) .

فهل بوسعنا ان نلاحظ دلالة على اتجاه التفكير الاسلامي على هذا النحو ؟ الدلائل قليلة جداً ، لكن لا يخلو الأمر . فالحلقات السنية تبدو بصورة سطحية وكأنها تكرس اصفى طاقتها لصياغة مذهب يتعارض في صلابته ومقتضياته الاتباعية ، ليس مع مفاهيم المصلحين

الثورية وحسب ، بل مع تسامح السيرة الاسلامية .

لكن هذه الشكلية المبالغ فيها قد تنقذ الموقف . فمن طبيعة جميع التغييرات العميقة على صعيد الفكر أن تكون بداياتها مظلمة ، تتخبط على غير هدى وترزح تحت عبء الجمود الذي يجب ان تكافحه . ومن الامور ذات الدلالة ان يكون كبير المصلحين المسلمين ألا وهو الشيخ محمد عبده قد تأثر بعمق بتفكير ابن خلدون ، وان مفهوم التطور التاريخي يتجلى ببطء في تعليم تلامذته ، متجاوزاً الحدود التي تضعها السنة التقليدية .

وليست هذه سوى خطوة أولى يبقى ان يصار الى مكافحة العقائدية الجامدة . وكثير علينا أن نمضي الى أبعد ما ذهبنا اليه .

فعلى عاتق المسلمين تلقى مهمة ايجاد الطريق وصياغة المبادىء الجديدة التي تنطبق على عقيدتهم وعملهم ، وهي مهمة لن تنتهي قبل مرور اجيال عديدة ، كما انها لن تحدث على الارجح بدون منازعات .

فالحقيقة يجب ان تكافح دائماً في سبيل وجودها ، ولا يكتب لها النجاح إلا بعد حين .

مصادر هذا الكتاب

راجـــع

١

١ – مجلة « نور الاسلام » الازهرية . عـدد ٢ ص ١٢٢ – ١٣٢
عدد ٧ ص ٧٧ – ١١٢ . ١٢٣ – ١٣٤ .

ملحقاً خاصاً لمحمد فريد وجدي تحت عنوان « الادلة العلميـة على جواز ترجمة معاني القرآن » . والرأي المعـاكس للشيخ رشيد رضا في ترجمة القرآن . القاهرة ١٩٢٦ .

٢ – السورة ٤٢ من القرآن الكريم الآية : « إنا نحن نحيي ونميت والينا المصير » .

٣ – مجلة نور الاسلام عدد ٢ ص ٤٨٧ .

٤ – مقالاً تحت عنوان « القهوة » لفان ارندونك في دائرة المعارف الاسلامية .

٥ – « اسس القانون الاسلامي » نشرت في الدار البيضاء عام ١٩٤٤ ص ٩٣ – ١٠٥ . ايضاً دائرة المعارف الاسلامية كلمـة

« اجماع » ماكدونالد - نور الاسلام ص ٥٦٢ - ٥٦٦ عدد : ٥ .

٦ - « نور الاسلام » عدد : ١ ص ٣٧ - ٤٢ . ١٤١ عدد ٣ ص ٢٨٤ - ٢٨٦ وعدد : ٤ ص ٣٩١ ؛ ١٧٠ - ١٨٢ عدد : ٥ ص ٦٦٩ - ٦٧٩ .

« الخلافة في تعاليم رشيد رضا » بيروت ١٩٣٨ لمؤلفة هـ. لاووست .

٧ - الشيخ محمد عبده في بحثه « الاسلام والنصرانية » ؛ الطبعة الثالثة ١٣٤١ هـ. ص ٥٩ - ٦٤ .

٢

١ - « العالم الاسلامي » ١٩١٣

٢ - آخر فقرة من مقالنا « بعض نظرات في نظريات الخلافة » في سجلات تاريخ القانون الشرقي . المجلد ٣ بروكسل ١٩٣٩ .

٣ - « نور الاسلام » عدد ١ ص ٢٩٩ - ٣٠٦ ، عدد ٢ ص ٦٤٠ - ٦٤٢

٤ - انظر خاصة مقدمته في احياء العلوم .

٥ - رحلة ابن بطوطه ص ٢١٤ « الدرة الكامنة » .

الدكتور ماكدونالد « توسع في التيولوجية الاسلامية » نيويورك ١٩٠٣ ص ٢٧٣ .

٦ - المجتمع الاسلامي في ق ١٨ للمؤلفين جيب وهارولد بوفن ، القسم الثاني الفصل الثامن والتاسع ، مطبعة جامعة اكسفورد .

٧ - « الجبرتي » عدد ١ ص ٤٨ - ٤٩ ملاحظة شاخت حول محمد بن اسماعيل الصنعاني لايبزيك ١٩٢٧ .

٨ - « تجديد بنيان الدين في الاسلام » طبعة ٢ اكسفورد ١٩٣٤ ص ٩٢ .

٩ - ترجمة لهذا الكتاب في اللغة الافرنسية للآنسة ا . م . كواشون باريس ١٩٤٢ .

١٠ - « مواعظ الاسلام » ارنولت . لندن ١٩١٢ .

١١ - « دراسة عن مصر الحديثة » هـ . كوفيدو . القاهرة ١٨٧٣ . ص ٢٣١ - ٢٤٢ « عادات وازياء مصر الحديثة » ا . و .لان.

« احتفالات المولد في مصر » للماجور ج . و . ماكفرسن القاهرة ١٩٤١ .

١٢ - « رسالة التوحيد » ترجمة فرنسية باريس ١٩٢٥ ص ١٤١ .

١٣ - مقالاً تحت عنوان « اصلاح الصلافية » في مجلة « دراسات اسلامية » لهنري لاووست . مجلد ٦ سنة ١٩٣٢ .

نور الاسلام عدد ٣ ص ٣٣٠ - ٣٤٠ .

١٤ - الاستاذ شاخت في كتابه الذي يستعرض فيه الادب الوهابي المعاصر عدد ٦ ص ٢٠٠ - ٢١٢ .

١٥ - « ابن الاسلام » جيب ١٩٣٢ ص ٨٢ ، ٢٦٨ .

« لوائح افريقية الفرنسية » منذ ١٩٣٢ .

١٦ - كتاب « الاسلام في الهند » موراي تيتيس ، مطبعة اكسفورد ١٩٣٠ ص ١٨٧ - ١٨٩ .

١٧ - « زينب » لمحمد حسين هيكل . الطبعة الاولى القاهرة ١٩١٤ ص ٣٢٠ - ٣٢٢ - ٣٢٣ .

٣

١ – « الاسلام والحركة الحديثــة في مصر » لـكارلوس ادامس ، مطبعة اكسفورد ١٩٣٣ ، ص ٣٨ – ٣٩ . تاريخ الاستـاذ الامام جزء ٢ ص ٣٧ – ٤٥ .

٢ – مجلة « دراسات اسلامية » مقالاً تحت عنوان : « جامعــة الازهر واتجاهاتها الحديثة » للصيقـلي ؛ باريس ١٩٢٧ عدد ١ ص ١٠٠ – ١٠١ .

٣ – مقالاً للمرحوم محمد مصطفى المراغي في نور الاسلام عـدد ٦ ص ١٠٥ – ١٠٧ .

٤ – اسس الازهر عند فتح مصر على يد الفاطميين سنة ٩٦٩ للدعاية الشيعية وتحويله الى مدرسة دينية يعود الى صلاح الدين الايوبي ١١٧١ – ١١٩٣ وقد جدده بيبرس ، احد سلاطـين المماليك عام ١٢٦٧ .

٥ – لائحة مدرسة الدراسات الشرقية القسم الرابع لندن ١٩٢٨ .

٦ – رسالة التوحيد . ترجمها ب . ميخائيل ومصطفى عبـد الرزاق باريس ١٩٢٥ ص ١٠٧ .

٧ ـ آدامس ص ١٣٤ ـ ١٣٥ .

٨ ـ « الدين واتجاهات اليوم » مطبعة اكسفورد ١٩٢٩ ص ٣٦ .

٩ ـ « التحول التركي » هـ. ا. آلان . مطبعة جامعة شيكاغو ١٩٣٥ .

١٠ـ « موقف الدين والحياة في الاسلام » مطبعة جامعة شيكاغو ١٩٠٦ ص ٣٠١ .

١١ـ مجلة « دراسات أسلامية » عـدد ٤ عام ١٩٣٢ ص ١٩٣ ١٩٤ مقالاً لهنري لاووست .

١٢ـ ادامس ص ٢٥٩ – ٢٦٧ .

١٣ـ جفري في « الاسلام » ص ٣٠١ ـ ٣٠٨ . التقرير الازهري الذي حكم بفساد الكتاب نشر في نور الاسلام عدد ٢ ص ١٦٣ – ٢٠٥ ؛ ٢٤٩ – ٢٨١ .

١٤ـ ادامس ص ٢٥٣ ـ ٢٥٩ ـ ٢١٥ .

١٥ـ « اين الاسلام » ص ١٠٢ ـ ١٣٧ . جيب .

١٦ـ « ترجمة الادب العربي الحديث » ج . ودمر .
الجزء الثاني من كتاب « الشاعر العراقي جميل صدقي الزهاوي » برلين ١٩٣٥ ص ٣٨ .

١٧ـ « فلسفة إقبال التربوية » ك. سيداين . لاهور ١٩٣٨ .

١٨ـ « اسرار الذات » ترجمـة ر. أ. نيكولسن . لندن ١٩٢٠ جزء ٢ ص ٨٤٥ .

١٩ـ مقالاً للدكتور جيمس ت. اديسن . حول حركة الاحمدية ودعايتها الغربية ، في مجلة هيوارد التيولوجيـة ، جزء ٢٢ سنة ١٩٢٩ نور الاسلام عدد ٣ ص ٤٤٧ ؛ عدد ٤ ص ٥ ـ ١٧ ؛ ١١٠ – ١١٩ .

٤

١ – الاسلام الجزء ٣ ص ٧ – ٢٠ .

٢ – « الاسلام الحديث في الهند » لولفرد كانتويل سميث ، لاهور ١٩٤٣ ص ٤٤ – ٤٥ .

٣ – جولد زيهر في كتابه : « اتجاهات تعليم القرآن » .
ليد ١٩٢٠ ص ٣٤٩ .

٤ – فقرات من (حديث رمضان) في « البلاغ » القاهرة ١١ – ١٢ تشرين اول ١٩٤١ .

٥ – « شخصية محمد في التعاليم والاعتقادات وأثر ذلك في أصحابه » توراندزي . ستوكهلم ١٩١٨ .

٦ – سميث ص ٩٦ .

٧ – العالم الاسلامي الجزء التاسع (١٩١٩) .

٨ – انظر ص ٥٦ .

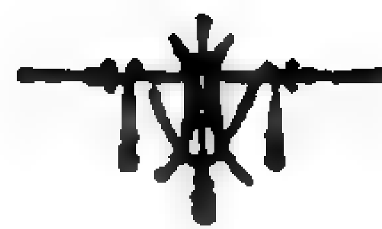
٩ – نور الاسلام عدد ٢ ص ٢١٥ – ٢١٨ .

مقالاً غير واف تحت عنوان « برزخ » في دائرة المعـــارف الاسلامية .

١٠ – الاستاذ ت . و . مانـون في « استنتاج من التوراة » لندن ١٩٤٤ ص ٩٢ – ٩٣ .

١١ – انظر ص ١٠٢ .

١٢ – انظر ص ١٢٠ – ١٢١ .



٥

١ ـ وكان الأمر هكذا مع ان النضال اصبح اخف وطأة لاستعداد اغلب شعوب الشرق الادنى لقبول الشريعة الاسلامية ، مفضلين اياها على القوانين البيزنطية الدينية ، والقوانين الفارسية المصبوغة بتعاليم زرادشت .

٢ ـ اني تركت جانباً جميع المناقشات التي تتناول اصلاح المحاكم الشرعية لانها لا تتناول سوى تغيير كيفية اجراء الدعاوي ، ولا تؤثر على المبادىء الادارية العامة ، وعلى تطبيق الشريعة .

٣ ـ « مسألة الأوقاف في مصر » لصيقلي ، في مقاله بمجلة « دراسات اسلامية » مجلد ٣ سنة ١٩٢٩ .

و « الاسلام » ج. شاخت ص ١١٥ ـ ١٢٣ .

٤ ـ كتاب لآين فانديـــك ضياء الدين فخري « ضياء غي قلب حياته واجتماعياته » . باريس ١٩٣٦ ص ٢٤٠ .

« بنيان الاسلام الجديد » لاقبال . مطبعة جامعة اكسفورد عام ١٩٣٤ ص ١٥٣ .

٥ ـ اطروحة مشابهة لأطروحة غي قلب ألفها جلال نوري بك في

اتحاد الاسلام ؛ استانبول ١٩١٣ . ترجمت الى العربيـة في القاهرة عام ١٩٢٠ ص ٤٢ .

٦ ـ « اللباب » بغداد ١٩٢٨ ص ١٢٦ .

« ترجمة الأدب العربي الجديد » ج. ودمر ؛ مجلد ٢ .

« الشاعر العراقي جميل صدقي الزهاوي » برلين ١٩٣٥ ص ٣٨ .

٧ ـ « اللباب » ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦ .

« ترجمة الادب العربي الجديد » لودمر ص ٤٤ ـ ٤٥ .

٨ ـ « الشرق الجديد » مجلد ١١ عام ١٩٣١ لرودي باريت .

٩ ـ « روح الاسلام » طبعة ثانية لندن ١٩٢٢ الفصـل الخامس ص ٢٢٢ .

١٠ـ « التاريخ الانشائي لانجلترا » مجلد ١ ص ٨٧ . حلاّم .
« القرون الوسطى » ص ٣٤٣ حلام .

١١ـ « تاريخ الاستاذ الامام » مجلد ٢ ص ١١٣ .

« نور الاسلام » عدد ٢ ص ٥٦٤ ـ ٥٧٢ .

عدد ٥ ص ٥٢٨ ـ ٥٢٩ .

١٢ ـ ان هذا التهجم الأحمق على اخلاص المؤسسين الأربعة للمدارس الشرعية للدين ، منتظر من كاتب شيعي ، وهذا التهجم موجود بأكثر من اطروحة مجددة .

١٣ ـ السورة الثانية ، الآية ٢٢٨ « ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة » .

١٤ ـ « الاسلام الحديث في الهند » ولفرد غانتويل سميث ؛ لاهور ١٩٤٣ ص ٨٠ ـ ٨١ .

١٥ ـ انظر ص ١٦٥ .

١٦ ـ انظر مقالاً لعباس طه في « نور الاسلام » عدد ٦ ص ٢٦٣ ـ ٢٦٩ ؛ كتاب شاخت السابق الذكر ، مجلد ٢٠ ص ٢٢٣ ـ ٢٣٣ « نور الاسلام » عدد ٢ ص ٥٦٤ ـ ٥٧٢ ؛ ٧٠٦ ـ ٧١٣ .
كتاب فريد وجدي السابق الذكر ، مجلد ٥ ص ٦ ؛ ٥٢٢ ـ ٥٣٨
كتاب « الخلافة في تعاليم رشيد رضا » للاووست ص ٢٦٢ ،
كتاب باريت السابق الذكر .

٦

١ – « الاسلام الحديث في الهند » لولفرد غانتويل سميث ، لاهور ١٩٤٣ ص ٦٩ .

٢ – انظر ، عبد الرحمن الكواكبي في « ام القرى » .

« اتحاد الاسلام » مقال لجلال نوري بك القسطنطينية ١٩١٣ والترجمة العربية القاهرة ١٩٢٠ .

٣ – في العدد الرابع من « نور الاسلام » ص ١٠٢ يذكر ان هذه المجلة هي المجلة الرسمية للازهر .

٤ – انظر الفصل الاول رقم ١٢ .

٥ – في الوقت الحاضر اسماء وانتشار واهمية الحركات الفردية في تقلب دائم ، وذلك يتجلى بحركة الاخوان المسلمين في مصر وحزب الكاكسار في الهند .

٦ – « نور الاسلام » عدد ١ القسم الثاني ص ٣ – ٩ . والقسم السابع ص ٥٠٠ .

٧ – هذا ما يدل على استحالة المقارنة بين النهضة الغربية والحركات الاصلاحية في العالم الاسلامي .

٨ – « الانسان والمجتمع في عصر انشاء » كارل مانهيم ، لنـــدن ١٩٤٠ . ص ٢٢٧ .

الفهارس

فهرست الاعلام



(ب)

(ت)

(ث)

(ج)

(ح)

(خ)

(د)

(ر)

(ن)

(هـ)

(و)

(ي)

فهرست الاماكن والمدن

★

(ن)

(هـ)

فهرست المصطلحات



(ب)

(ت)

(خ)

(د)



فهرست الموضوعات

الصفحة

الصفحة

